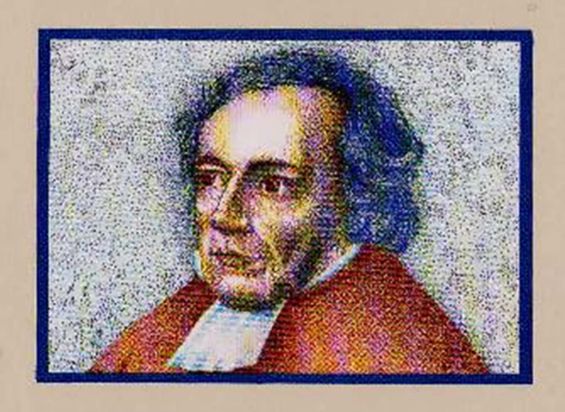


Sobre la religión

Friedrich D. E. Schleiermacher

Estudio preliminar y traducción de
Arsenio Ginzo Fernández



Título original:
Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta: Gráficas Molina

Josefa Valcárcel, 27 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1881-7
Depósito Legal: M-30329-1990

Printed in Spain. Impreso en España por Azalso. Tracia, 17. Madrid

ÍNDICE

SOBRE LA RELIGIÓN
DISCURSOS A SUS MENOSPRECIADORES CULTIVADOS

ESTUDIO PRELIMINAR

por Arsenio Ginzo Fernández

1. SCHLEIERMACHER Y SU ÉPOCA. EL NACIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Basta mencionar el año del nacimiento de Schleiermacher (1768) y el de su muerte (1834) para caer en la cuenta de que su vida ha venido a coincidir con uno de los momentos más brillantes y decisivos del pensamiento y de la literatura occidentales. Cuando nace Schleiermacher, Kant pronto comenzará a perfilar aquellas obras que van a incidir de una forma decisiva en todo el pensamiento posterior. El resto de los grandes idealistas nace a escasos años de diferencia de Schleiermacher: Fichte en 1762, Hegel en 1770 y Schelling en 1775. Por estas fechas nacen asimismo algunas de las figuras prominentes de la literatura alemana: Hölderlin en 1770, Fr. Schlegel en 1771, Novalis en 1772. Parece suficiente recordar estos simples datos para tomar conciencia del momento privilegiado que le ha correspondido vivir. El mencionar esta circunstancia no parece superfluo refiriéndonos a una figura tan abierta y receptiva a los múltiples acicates que le ofrecía su época, una figura de la que Dilthey, tan profundo conocedor de su obra, no dudó en afirmar que

supo abarcar «lo más grande» de lo que agitaba a su tiempo.

Por otra parte su muerte viene a coincidir con la conclusión de este período único de la cultura alemana que deja paso a una nueva sensibilidad, tanto literaria como filosófica. Este cambio puede quedar simbolizado por la desaparición de Hegel en 1830, la de Goethe en 1832 y, finalmente, la del propio Schleiermacher en 1834. «Les dieux s'en vont», escribió gráficamente H. Heine.

La apertura a los grandes problemas de su tiempo, hoy cada vez más reconocida, abarca campos tales como la teología, la hermenéutica, la ética, la pedagogía, la dialéctica, etc. Por supuesto, asimismo, afecta al ámbito de la filosofía de la religión, que nos interesa aquí de un modo especial. También desde este último punto de vista la época en que vive Schleiermacher reviste una importancia peculiar. Nos encontramos no sólo en un momento especialmente brillante de la filosofía de la religión, sino en su período fundacional propiamente dicho.

A este respecto cabría comenzar señalando algunos datos fundamentales que nos muestran la complejidad y riqueza de la época a que nos estamos refiriendo. Cuando Schleiermacher publica en 1799 sus famosos *Discursos,* se hallan en el horizonte los debates acerca de la religión natural y de la crítica bíblica, los debates en torno a la filosofía de Spinoza iniciados en 1783 por Jacobi, los nuevos planteamientos kantianos de la metafísica —así como su concepción del problema religioso, tal como es expuesto en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793)—, la disputa del ateísmo suscitada, de una forma casi simultánea a la aparición de los *Discursos,* en torno a la filosofía de Fichte, quien ya previamente había publicado su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792); asimismo por dichas fechas, Herder, un autor que se aproxima considerablemente al punto de vista de Schleiermacher en su distanciamiento frente a la Ilustración, publica su *De la religión, opiniones y usos* (1798). Inmediatamente después de la aparición de los

Discursos, Novalis va a publicar su famoso ensayo *La Cristiandad o Europa* (1799). Por lo que se refiere a los años sucesivos de este período fundacional, basta con mencionar aquí *Filosofía y religión* (1804) de Schelling y el intento más audaz y de mayor relevancia teórica de fundamentar la nueva disciplina, a saber, las lecciones sobre la filosofía de la religión que Hegel va a impartir repetidas veces en la Universidad de Berlín, coincidiendo precisamente su comienzo con la publicación de una obra fundamental de Schleiermacher, esto es, *La fe cristiana expuesta en conexión con los principios de la Iglesia evangélica* (1821-1822). Estas meras referencias ponen de manifiesto que la obra schleiermachiana y, de una forma especial sus *Discursos,* se sitúa en un marco ideológico especialmente estimulante, con el que está relacionada de múltiples maneras.

¿Qué es lo que conduce a la aparición de la filosofía de la religión en el momento histórico al que nos estamos refiriendo? Sobre este hecho gravitan varias circunstancias, pero parece preciso aludir ante todo a los avatares de la tradición ontoteológica de la metafísica occidental. Aun cuando el surgimiento de la filosofía de la religión, propiamente tal, es tardío, el problema de Dios, como es bien sabido, fue abordado por la tradición filosófica, desde los mismos presocráticos. A pesar de toda una serie de aporías y vacilaciones, la metafísica ha intentado clarificar a la vez la pregunta por el *ens qua ens* y por el *ens supremum,* según cabe advertir ya en la obra aristotélica. Tal como señala el libro E de la *Metafísica,* la Física sería la ciencia primera si no hubiera otras esencias que las constituidas por la naturaleza; pero, si existe una esencia inmóvil, ésta será anterior, por lo que habrá una filosofía primera. Tal sería el caso según Aristóteles. Por ello, entre las denominaciones aristotélicas del saber metafísico figuran las de ciencia divina y ciencia teológica.

Como cabe suponer, el pensamiento medieval no hizo más que reforzar esa dimensión ontoteológica debido al carácter excéntrico del universo cristiano. Por eso a la

hora de precisar el saber metafísico, Santo Tomás, a las expresiones *prima philosophia* y *metaphysica* no puede menos de añadir las de *theologia* y *scientia divina,* por más que las cosas divinas no constituyan el objeto propio de la metafísica, sino únicamente la causa de su objeto.

Tampoco la metafísica moderna va a dejar a un lado la problemática teológica, a pesar de los nuevos enfoques antropocéntricos y secularizadores. No sin razón va a poder afirmar Hegel, en el contexto de la filosofía racionalista, que Dios desempeña ahora un papel más relevante que en la filosofía más antigua, si bien es cierto que ello ocurre por motivos metodológicos y que a la larga va a conducir a la grave crisis de la tradición ontoteológica como cabe advertir con toda nitidez en el período posthegeliano [1]. Pero a la vez que se concedía esta peculiar relevancia al tema de Dios en la metafísica moderna, mediada por la centralidad que ahora adquiere el argumento ontológico, van asomando otros fenómenos disgregadores de la tradición metafísica. Mientras que para Santo Tomás debía hablarse de la unidad de la metafísica, a pesar de su diferente temática, la neoescolástica va a comenzar a disgregar una parte de la misma, a saber, la referente al tratamiento de Dios, como una ciencia autónoma que recibirá el nombre de *theologia naturalis.* Con ello, a la vez que se empieza a separar esta ciencia del marco global de la metafísica, también se comienzan a echar las bases de la futura filosofía de la religión [2]. Una vez que Raimundo de Sabunde dio origen a este proceso en pleno siglo XV, la *theologia naturalis,* en cuanto conocimiento filosófico de Dios, va a procurar afirmarse con

[1] Entre la abundante bibliografía existente sobre este punto, puede consultarse el importante artículo de P. Cerezo, «La reducción antropológica de la teología (Historia del problema y reflexiones críticas)», en AA. VV., *Convicción de fe y crítica racional,* Salamanca, 1973, pp. 135 ss.

[2] Cfr. K. Freiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie im Religionsphilosophie,* Leizpig, 1965, p. 7.

unas pretensiones teóricas desconocidas anteriormente. Tal como afirma el mencionado Sabunde en el prólogo de su *Theologia naturalis:* «ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter sine difficultate et labore omnem veritatem homini necessariam tam de homine quam de deo». Mediante este optimismo cognoscitivo va a resultar relativamente fácil tender un puente hacia las posiciones mantenidas por la escolástica del racionalismo en plena Ilustración. En efecto, en el siglo XVIII no sólo se prolongan los planteamientos de Sabunde y otros neoescolásticos, sino también el enfoque de Nicolás de Cusa acerca de la unidad de las diferentes religiones [3]. Por obra sobre todo de Christian Wolff se lleva a cabo una nueva división de las disciplinas filosóficas, y en este contexto se amplió asimismo el campo de competencia de la *theologia naturalis* en connivencia con el fenómeno ilustrado de la religión natural. Esta *theologia naturalis,* en la diafanidad del racionalismo ilustrado, viene a constituir la culminación de las pretensiones teóricas de la filosofía.

No obstante, la crítica kantiana de la metafísica tradicional, y en concreto de las pretensiones de la *theologia naturalis,* va a explicar en buena medida el auge de la filosofía de la religión en el ámbito cultural alemán, en el último tercio del siglo XVIII, al poner en tela de juicio los vínculos con esa *theologia naturalis.*

W. Jaeschke ha sabido describir de una forma precisa la nueva situación creada en lo concerniente a este tránsito que ahora tiene lugar, desde una *theologia naturalis* a una filosofía de la religión. Mientras no se cuestionaba la legitimidad del saber filosófico acerca de Dios, facilitado precisamente por esa *theologia naturalis,* la filosofía de la religión sólo tenía una relevancia secundaria, centrada fundamentalmente en su dimensión práctica en cuanto dilucidación de los «deberes para con Dios». En conso-

[3] K. Freieres, *o. c.*, pp. 242 ss.

nancia con ello, hasta el siglo XVIII no existía siquiera la expresión «filosofía de la religión». Es precisamente en ese momento histórico cuando la filosofía de la religión va a alcanzar su nuevo rango filosófico y, a la vez, también su nombre. Esta nueva acepción de la filosofía de la religión no es algo independiente del cuestionamiento kantiano de las pretensiones teóricas de la teología filosófica. Con ello, señala Jaeschke, concluye la fase ingenua de esta disciplina en la que podía presuponer despreocupadamente la existencia de Dios como garantizada por otra ciencia filosófica, de rango superior. La filosofía de la religión «debió, por tanto, su florecimiento precisamente al hundimiento de aquella disciplina, de la que necesitaba para hacer justicia a la pretensión a la que tenía que someterse: hacer afirmaciones acerca del conjunto de la religión, sin excluir tampoco la pregunta más importante de la religión, la pregunta por la naturaleza y la realidad de lo divino» [4].

De esta forma, la filosofía de la religión nacería con unos nuevos métodos y unos nuevos contenidos frente a la antigua *theologia naturalis,* en la conciencia de cuyo fracaso surge. Durante un tiempo, la transición entre ambas disciplinas se vio facilitada por la pretensión bien conocida de salvaguardar y legitimar la existencia de Dios a través de la razón práctica, pero tal pretensión también terminará finalmente por ser custionada. Entre otros, según veremos, por el mismo Schleiermacher.

Así, la naciente filosofía de la religión se va a ver situada frente al siguiente dilema: o bien es capaz de apoyarse en una teología filosófica desplegada en el seno de esa filosofía de la religión o la recibe de otra disciplina y en ese caso pódrá desarrollar una teoría de la religión conforme al concepto de Dios alcanzado, o bien constata que no puede disponer de un tal fundamento. Pero en este caso

[4] W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilophie Hegels,* Stuttgart/Bad Cannstatt, 1986, p. 12.

deberá limitarse a presentar la religión como un mero trasunto antropológico [5].

Puede considerarse a Hegel como el representante más señalado de la primera opción. El autor de la más ambiciosa filosofía de la religión se refiere, como es sabido, con toda nitidez a los profundos cambios operados en la situación ideológica:

> ¿Dónde se pueden escuchar todavía los ecos de la antigua ontología, de la psicología racional, de la cosmología o incluso de la antigua teología natural? [6].

Frente a una *theologia naturalis* que aparecía como insuficiente, frente a las estrecheces de una *Verstandesmetaphysik,* frente al refugio romántico en el sentimiento, Hegel concibe una filosofía de la religión en la que propone a la religión una especie de «huida a la filosofía» *(in die Philosophie sich flüchten)* [7]. Desde la concepción hegeliana de lo Absoluto se asume y se supera a la vez el ámbito de la *theologia naturalis.* Si en el universo religioso cabe distinguir dos momentos: 1) su objeto, a saber, Dios y sus propiedades, y 2) la conciencia del hombre respecto a ese objeto, Hegel observa que la *theologia naturalis* no se ocupaba sino del primer punto, mientras que la filosofía de la religión abarca también el segundo, el de la relación del hombre con Dios. Tal paso no sería en modo alguno arbitrario para Hegel, dado que su concepto de Dios, en cuanto a lo Absoluto, ya conduce él mismo a la religión. En este sentido puede afirmar que la Totalidad, lo Absoluto, es «la religión».

Como representante de la segunda alternativa puede

[5] W. Jaeschke, *o. c.,* pp. 13-14.

[6] *Wissenschaft der Logik,* I, F. Meiner, Hamburg, 1971, p. 3.

[7] Con razón pueden escribir Fr. W. Graf y F. Wagner que la observación hegeliana acerca de que la religión debe buscar refugio en el concepto filosófico pertenece al «centro de su filosofía de la religión» (cfr. íd., *Die Flucht in den Begriff,* Stuttgart, 1982, Vorwort).

indicarse sin duda a Feuerbach con su tesis de que la esencia de la teología es la antropología. Hay que tener presente, no obstante, que la obra feuerbachiana ya no se sitúa en ese momento fundacional de la filosofía de la religión, sino que ya testifica la crisis, al menos parcial, de la misma. Por lo que se refiere a los *Discursos* de Schleiermacher, pensamos que en cierta medida también cabría situarlos en esta segunda acepción. No obstante, a este respecto son precisas muchas matizaciones, de las que trataremos de hacernos eco, en sus líneas generales, a lo largo del presente estudio preliminar.

Desde su propio horizonte, Hegel va a plantear la alternativa de la religión en su tiempo, de la siguiente manera: o bien debe buscar refugio en el concepto, en la perspectiva especulativa, o bien en la sensación, en el sentimiento, en el subjetivismo, en el romanticismo. En última instancia, esto equivalía a decir que su enfoque y el de Schleiermacher constituían los dos polos en torno a los que va a girar la filosofía de la religión de la época.

2. AÑOS DE APRENDIZAJE Y PRIMEROS ESCRITOS

Teniendo en cuenta que los *Discursos* son una obra juvenil, parece necesario hacer alguna alusión a los años de aprendizaje y a los primeros escritos de su autor, pues no cabe duda de que nos ayudan a comprender un poco mejor la obra posterior. Como sabemos, este período formativo no es un período cualquiera, sino una época muy estimulante, a la que tampoco se va a sustraer Schleiermacher, a pesar de las dificultades con que pueda haber tropezado en su camino.

No sin razón, un profundo conocedor de este momento histórico, como es H. Timm, podía señalar, todavía en fecha reciente, que el nivel de las investigaciones en torno al joven Schleiermacher no podía equipararse con el alcanzado respecto a Novalis, Fr. Schlegel, Hölderlin

o Hegel [8]. En tal estado de cosas han influido tanto prejuicios acerca de la verdadera naturaleza de la obra del joven Schleiermacher, que actualmente están dejando paso a una visión más objetiva e imparcial, como la forma insatisfactoria en que era posible acceder a los textos schleiermachianos de esta época. En este sentido, la edición crítica, actualmente en curso, facilita notablemente un conocimiento más riguroso de esta etapa [9].

De hecho, después del trabajo de H. Timm, al que hemos hecho alusión, ha ido apareciendo una serie de estudios que enriquecen de una forma importante nuestro conocimiento de ese período juvenil. Cabría mencionar en este sentido el estudio de A. Blackwell [10], que, aun cuando se propone en primer lugar subsanar determinadas lagunas acerca del conocimiento de Schleiermacher en el mundo anglosajón, arroja nueva luz en la comprensión de algunos conceptos clave en un período decisivo en la formación de este autor: desde 1789, en que concluye sus estudios universitarios, hasta 1804, en que inicia su actividad docente en Halle.

Muy sugestivo es el estudio más reciente de K. Nowak [11], en el que utiliza un enfoque interdisciplinar que implica áreas como la literatura, la filosofía, la teología, la historia política, y que resulta de gran interés para un mejor conocimiento del mundo ideológico que está gravitando sobre los *Discursos*.

Por último, es preciso mencionar el trabajo de G. Mec-

[8] Cfr. H. Timm, *Die heilige Revolution. Schleiermacher-Novalis-Fr. Schlegel,* Frankfurt a. M., 1978, p. 25, nota.

[9] Fr. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe,* W. de Gruyter, Berlin/New York, 1980 ss. (en adelante *KGA*).

[10] A. Blackwell, *Schleiermacher's Early Philosophy of Life. Determinism, Freedom and Phantasy,* Harvard, 1982.

[11] K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhundersts in Deutschland,* Weimar/Göttingen, 1986.

kenstock [12], que, apoyándose en la nueva edición crítica, se centra en el análisis de aquellos autores que influyeron de un modo especial en la evolución del joven Schleiermacher: Kant y Spinoza.

Para nuestro propósito es suficiente con aludir a aquellos aspectos que nos pueden ayudar a una mejor comprensión de los *Discursos,* reservando un tratamiento aparte a la relación de Schleiermacher con el mundo romántico.

Schleiermacher fue educado en el seno de una corriente pietista, la *Brüdergemeinde,* que disponía de sus propios centros docentes y que va a dejar una profunda huella en su espíritu, aunque llegue un momento en que no soporte las estrecheces y limitaciones que dicha corriente le imponía. El carácter intimista, vivencial, de la religión, que relativizaba el valor de los dogmas, era algo en lo que se insistía en el seno de la *Brüdergemeinde* y que va a influir en la evolución del pensamiento schleiermachiano. Ya con anterioridad a la publicación de los *Discursos* va a escribir que los dogmas, incluso los originarios, sólo surgen con motivo de la liberación del sentido religioso y que, una vez que ha ocurrido esa liberación, sólo suele permanecer el *caput mortuum* del mismo [13]. Por ello la religión, más que algo que cabría «enseñar», sería algo que habría que «suscitar». Tal va a ser también un punto de vista recurrente en los *Discursos.* Asimismo, la relevancia del individuo en conexión con sus vivencias era algo que iba a dejar su impronta en la sensibilidad de Schleiermacher. Una vivencia individual de la religión que encontraría su contrapeso natural en la importancia concedida a la vida comunitaria [14].

[12] G. Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794,* Berlin/New York, 1988.

[13] *KGA, Schriften und Entwürfe,* Bd. 2, p. 25.

[14] Cfr. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften,* XIII-1, pp. 35-36.

Pero esto no quiere decir, como hemos sugerido, que la estancia de Schleiermacher en los centros docentes de la *Brüdergemeinde* haya transcurrido sin crisis ni conflictos. Éstos van a arreciar en la última etapa, la correspondiente a su estudio en Barby, la sede de la escuela teológica superior en la que se formaban los teólogos y docentes de esa corriente pietista. La enseñanza de la teología debía procurar, en primer lugar, una profundización en el espíritu de piedad y, sólo en segundo lugar, habría de servir como introducción a la ciencia [15]. De hecho, el joven Schleiermacher va a mantener una actitud negativa ante la teología como tal [16]. Pero no sólo la estricta disciplina que era preciso observar en el centro, sino de una forma especial, la cerrazón ideológica a la que se veían sometidos los alumnos van a propiciar que Schleiermacher, junto con otros condiscípulos, rompa con las directrices de la *Brüdergemeinde* y termine abandonándola. En efecto, los alumnos se veían precisados a seguir de forma clandestina los avatares de las nuevas tendencias culturales, tanto literarias como filosóficas. Publicaciones como el *Periódico literario de Jena* les ponían al corriente de una serie de movimientos y novedades que la enseñanza oficial trataba por todos los medios de ignorar. No sin ironía, Schleiermacher le escribe al padre que una actitud tan cautelosa y suspicaz por parte del centro hacía sospechar que muchos planteamientos de los autores recientes debían ser sin duda «muy aceptables y difíciles de refutar dado el temor a que nos sean explicados» [17]. El talante pietista, con sus insuficiencias, se va a ver desbordado por los nuevos enfoques tanto de la Ilustración tardía como del incipiente idealismo, y también Schleiermacher se ve precisado a abandonar la *Brü-*

[15] M. Redeker, *Fr. Schleiermacher,* Berlin, 1968, pp. 20-21.

[16] Cfr. G. Meckenstock, *o. c.*

[17] Cfr. Fr. W. Kantzenbach, *Schleiermacher,* Reinbek bei Hamburg, 1985, p. 21.

dergemeinde, sumido en una dolorosa crisis ideológica en la que se cuestionaban varias enseñanzas recibidas.

Pero en todo caso, tal como hemos señalado, esta etapa de su vida va a dejar una huella importante en su evolución posterior, en concreto en los *Discursos.* Tal como escribe en una conocida carta de 1802, fue en el seno de la *Brüdergemeinde* donde tomó por primera vez conciencia «de la relación del hombre con un mundo superior», y fue también en el seno de dicha corriente donde se desarrolló, asimismo por primera vez, «la inclinación mística, que me resulta tan esencial y que me ha salvado y mantenido a flote en medio de todas las conmociones del escepticismo» [18]. Schleiermacher señala entonces que con el tiempo se había vuelto a hacer un pietista, pero de un «nivel superior».

Al abandonar la *Brüdergemeinde,* Schleiermacher pasa a estudiar durante dos años en la Universidad de Halle (1787/1789) y, a pesar de la crisis en que se halla sumido, opta por matricularse en la facultad de Teología, dado que ésta constituye aquello para lo que se encuentra más preparado y para lo que, a pesar de todo, se sigue sintiendo inclinado [19]. Sin embargo, tal como reconoce Dilthey, pocos estímulos le iba a poder ofrecer aquella facultad de Teología debido a la mediocridad de su profesorado. La excepción era de J. S. Semler, pero ya era de edad avanzada cuando Schleiermacher estudia allí.

De todos modos, la estancia en Halle le iba a deparar otros alicientes. Es aquí donde de una forma clara se va a ver sumido en la revolución filosófica iniciada por Kant [20]. En efecto, nos encontramos en una década decisiva en la producción intelectual de Kant, y Schleiermacher también va a tener esta situación como uno de sus puntos de referencia fundamentales. Bastaría recor-

[18] *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen* (Hg. von L. Jonas und W. Dilthey), Bd. 1, Berlin, 1860, pp. 294-295.
[19] Fr. W. Kantzenbach, *o. c.,* 23.
[20] W. Dilthey, *o. c.,* pp. 40-41.

dar unas cuantas fechas para que resulte obvia esta situación peculiar: en 1781 aparece la *Crítica de la razón pura,* en 1783 los *Prolegómenos,* en 1785 la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* y en 1788 la *Crítica de la razón práctica.* Y aun cuando la personalidad filosófica más destacada de Halle, J. A. Eberhard, era un conocido wolffiano, adversario de la filosofía kantiana, la amplitud de sus enfoques y perspectivas no dejó de influir positivamente en Schleiermacher, quien, por otra parte, gozaba de la suficiente autonomía intelectual como para enfrentarse personalmente a la obra kantiana, prosiguiendo así una tarea iniciada ya en el seno de la *Brüdergemeinde.* Aunque con diferencias de matiz, los intérpretes de Schleiermacher coinciden en considerar la obra kantiana como uno de sus puntos de referencia fundamentales [21].

Esta incidencia del pensamiento kantiano puede advertirse en la forma de abordar la temática ética y religiosa en sus primeros escritos. Cabría destacar en este sentido el ensayo *Acerca del Bien supremo* redactado tempranamente en 1789, cuando Schleiermacher concluye sus estudios universitarios. Pensamos que este ensayo resulta muy revelador no sólo por lo que se refiere a la clarificación de la evolución ideológica de Schleiermcher y de su acercamiento al mundo de los *Discursos,* sino también como expresión de los derroteros que está emprendiendo la época en general.

Aun cuando el ensayo aborda ante todo una temática de carácter ético —tal como suele ser el caso en los primeros escritos scheleiermachianos—, también resulta muy revelador en lo relativo a la problemática religiosa y teológica. En su confrontación con la ética kantiana, Schleiermacher se va a referir ante todo a la doctrina de

[21] Véanse, por ejemplo, las matizaciones hechas a este respecto por E. Herms en íd., *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher,* Gütersloh, 1974, pp. 265 ss.

los postulados, tratando de cuestionar tanto su utilidad como su necesidad. De este modo rechaza que mediante dicha doctrina se aumente de algún modo nuestro conocimiento, de forma que a través de la vía moral no se subsana, en definitiva, la situación precaria en que había quedado la teología filosófica mediante la crítica de la razón pura. Por ello, a juicio de Schleiermacher, la razón práctica viene a mostrar la misma incapacidad para legitimar las ideas de Dios y de la inmortalidad que la razón teórica [22].

A este respecto, G. Meckenstock puede escribir con razón que mediante el cuestionamiento de los postulados kantianos, Schleiermacher está destruyendo el último apoyo de una teología filosófica en el sentido de la metafísica tradicional:

> Mediante su aprobación de la crítica kantiana de la razón teórica ha cortado el vínculo entre la teología y la metafísica, entre la religión y el pensamiento intencional en un sentido constitutivo; mediante su radicalización de la crítica kantiana de la razón práctica también ha suprimido la relación, de carácter universal y necesario, entre la religión y la moralidad [23].

De esta forma, a diferencia del camino que va a emprender Hegel, Schleiermacher ya tempranamente se va

[22] Aunque ya en el contexto de la recepción de la filosofía de Spinoza, cabría recordar aquí el conocido pasaje de la carta de Schelling a Hegel del 4 de febrero de 1795: «Todavía una respuesta a tu pregunta de si no creo que mediante la prueba moral alcanzamos un Ser personal. Lo confieso; la pregunta me ha sorprendido; no la hubiera esperado de alguien familiarizado con Lessing; no obstante, tú sólo la has planteado ciertamente para averiguar si yo la tenía totalmente decidida; por lo que a ti se refiere seguramente ya está decidida desde hace tiempo. Tampoco para nosotros siguen teniendo valor los conceptos ortodoxos. Mi respuesta es que vamos más allá todavía del Ser personal. Yo me hice espinosista» (cfr. *Briefe von und an Hegel,* I, Hg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, pp. 21-22). Pronto veremos también a Schleiermacher sumido en la tradición espinosista.

[23] G. Meckenstock, *o. c.*, p. 154.

a ver inducido a disociar la religión del reino del saber y a cuestionar a los enunciados religiosos una validez universal propiamente dicha. Tal actitud va a quedar corroborada en otros escritos posteriores, como son *Saber, creer y opinar* (1793), *Acerca de la libertad* (1790-1792) y *Acerca del valor de la vida* (1792-1793), en los que cabe advertir una clara tendencia a individualizar la religión y a confinarla en la autoconciencia inmediata. La religión tiende así a convertirse en fe subjetiva [24]. Más que a una actitud atea, Schleiermacher tiende a la inmediatez, a la subjetivización y a la particularización del contenido teológico tradicional.

Pero, si la década de los ochenta es de una importancia particular en lo referente a la revolución iniciada por la obra kantiana, no lo va a ser menos por lo que se refiere al redescubrimiento de la filosofía de Spinoza, que de una forma sorprendente se va a convertir en el otro punto de referencia fundamental en el pensamiento alemán de las últimas décadas del siglo XVIII y de las primeras del XIX. Incluso después de la muerte de Hegel, Goethe y Schleiermacher, dicha referencia seguirá teniendo una importancia considerable, como cabe advertir en las discusiones llevadas a cabo en el seno de la escuela hegeliana.

Cuando en 1780 Kant está a punto de publicar la *Crítica de la razón pura,* tiene lugar aquel acontecimiento que va a desencadenar este repentino redescubrimiento y exaltación de la filosofía de Spinoza. Se trata del famoso diálogo entre Jacobi y Lessing, en el que este último le confiesa a su interlocutor:

> Los conceptos ortodoxos sobre la Divinidad ya no me aprovechan; no puedo saborearlos. 'Eν και παν! No sé otra cosa [25].

[24] *Ibíd.*, p. 158.

[25] G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos,* ed. preparada por A. Andreu Rodrigo, Madrid, 1982, p. 362.

En consonancia con ello, Lessing matiza un poco más adelante: «No hay más filosofía» que la de Spinoza. Unos años más tarde, tal confesión espinosista va a saltar a la luz pública dando lugar a uno de los debates más apasionados del siglo, el debate de Spinoza o del panteísmo, centrándose primordialmente en la confrontación entre Jacobi y Mendelssohn, pero convirtiéndose prontamente en tema de referencia privilegiado del clasicismo, del romanticismo y del idealismo [26]. Esta irrupción de Spinoza en el mundo apacible de la *Aufklärung* resulta más comprensible si tenemos en cuenta tanto el fondo religioso y metafísico del pensamiento alemán, que a través de un protagonista tan cualificado como Lessing encuentra insatisfactorio el deísmo imperante, como la aptitud de la filosofía de Spinoza, en cuanto filosofía de la Totalidad, para satisfacer a la vez las exigencias de la racionalidad y de una religiosidad sin misterio. Tal como escribe M. Gueroult:

> Paradójicamente, la racionalidad, que arruina lo sobrenatural en provecho de un naturalismo integral, colma aquí la religiosidad [...] mediante una mística sin misterio, fundada sobre la doble transparencia del hombre para sí mismo y de Dios para el hombre [27].

Se produce así un viraje profundo según el que Spinoza deja de ser el autor maldito y denostado, propalador del ateísmo para convertirse más bien en «teísimo y cristianísimo». De este modo, junto con el idealismo trascendental de Kant nos topamos con la filosofía de Spinoza, como autor salido repentinamente de su tumba [28].

[26] He aquí los documentos principales: Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes,* Berlín, 1785; Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn,* Breslau, 1785; Mendelssohn, *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza,* Berlin, 1786; Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigung betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza,* Leipzig, 1786.

[27] M. Gueroult, *Spinoza,* Paris, 1968, p. 9.

[28] Cfr. Dilthey, *o. c.,* p. 174.

La expresión «Uno y Todo», como señala H. Timm, se convirtió en el lema de la libertad religiosa de una época y fue asumida por autores como Wizenmann y Lichtenberg, Hamann, Herder y Goethe, Hegel, Schelling y Hölderlin, Steffens, Novalis y Schleiermacher. En definitiva, concebir a Dios no ya según la analogía con el espíritu humano, sino más bien como «meta-principio de la unidad y de la Totalidad», constituía un programa por el que se va a sentir fascinada toda una época [29]. De acuerdo con ello, lo religioso se proyecta en el aquí y el ahora de la realidad única, que aparece provista de una religiosidad inmanente que se sitúa por encima de las dicotomías tradicionales del más acá y el más allá, de lo mundano y lo ultramundano, pues nada es tan insignificante como para que Dios no se pueda manifestar en él [30]. En una época tan significativa para la crisis de la tradición religiosa y teológica como el siglo XVIII, si el deísmo representa una de las formas que reviste esa crisis, los enfoques panteizantes, con su desplazamiento desde la causalidad transeúnte a la inmanente, van a constituir la otra forma peculiar.

Schleiermacher, como queda insinuado, se sitúa también en el seno de esta recepción de la filosofía de Spinoza, que es objeto de su interés tanto histórico como sistemático. Los *Discursos* contienen un homenaje inusual al filósofo racionalista, pero detrás de tal homenaje está todo un proceso de apropiación y asimilación, que lo hizo posible.

Schleiermacher parece iniciar su conocimiento de la filosofía de Spinoza durante sus estudios universitarios en Halle, cuando tan reciente se encontraba la polémica

[29] Cfr. H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit.* Bd. 1, *Die Spinozarenaissance,* Frankfurt a. M., 1974, p. 8. Cabría recordar a este respecto la conocida dedicatoria de Hölderlin a Hegel: «S(ymbolum) Ἐν και παν», como muestra de su familiaridad en la Fundación de Tubinga.

[30] *Ibíd.,* p. 10.

entre Jacobi y Mendelssohn, ampliando después dicho conocimiento a lo largo de los años noventa. Se trataba, no obstante, de un conocimiento mediado por las *Cartas* de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza, de forma que Schleiermacher se enfrenta a la vez a la filosofía de Jacobi y a la de Spinoza [31]. Como resultado de esta confrontación con el pensamiento de ambos, conservamos tres escritos de comienzos de los años noventa, bastante anteriores a la publicación de los *Discursos*. A saber, *Breve exposición del sistema espinosista* (1793-1794); *Espinosismo* (1793-1794) y *Acerca de aquello que en las Cartas y en el realismo de Jacobi no concierne a Spinoza, y especialmente acerca de su propia filosofía* (1793-1794) [32]. Aun cuando en estos textos se entremezclan resúmenes de la obra de Jacobi o de Spinoza con las observaciones originales de Schleiermacher, ellos son objeto actualmente de un mayor interés y atención con vistas a la dilucidación de una importante faceta del pensamiento schleiermachiano. Si bien es preciso esperar a los *Discursos* para que Schleiermacher saque una serie de conclusiones de su confrontación con Spinoza, ya ahora trata de precisar conceptos clave como el de persona, el de individuo, el de las relaciones entre lo Infinito y lo finito.

De este modo, la recepción de la filosofía de Spinoza debía servir de contrapeso a la tendencia al subjetivismo, de correctivo a la metafísica moderna de la subjetividad [33]. Es una situación que Schleiermacher va a compartir con otros muchos autores de su tiempo y, de una

[31] A pesar de las diferencias existentes, Schleiermacher suele ser asociado con razón a la figura de Jacobi, a quien tendrá previsto, años más tarde, dedicarle su *Dogmática* para «levantar un pequeño monumento a nuestra relación y, a la vez, para clarificar, según mis posibilidades, la auténtica relación de Jacobi con el cristianismo» [cfr. *Schleiermacher als Mensch. Sein Wirken. Familien- und Freundesbriefe 1804 bis 1834* (Hg. von H. Meisner), Stuttgart/Gotha, 1923, p. 297].

[32] Cfr. *KGA*, I, 1.

[33] Cfr. K. Nowak, *o. c.*, pp. 86-87.

forma especial, con Hegel, quien con su postulación de una subjetividad mediada trata de hacer frente, en una síntesis superadora, a las tendencias objetivistas y subjetivistas de la época. El problema es hasta qué punto Schleiermacher va a saber encontrar una mediación satisfactoria entre ambos puntos, pues su pensamiento va a ser criticado tanto por espinosista como subjetivista.

3. SCHLEIERMACHER Y EL MUNDO ROMÁNTICO

El año 1796 suele ser considerado por los intérpretes como un punto de referencia importante. En esa fecha, después de unos años de incertidumbre profesional, Schleiermacher es nombrado predicador del hospital de la Caridad de Berlín, cargo que desempeñará hasta 1802. Es durante este período cuando comienza su actividad creadora como teólogo, filósofo y predicador [34]. Es también el período en que Schleiermacher entra en contacto con los representantes y los planteamientos del primer romanticismo. Tal va a ser el contexto inmediato en el que surgen sus *Discursos*.

Entre otros muchos, el mundo romántico es el mundo de Byron, de Shelley y Keats, de Chateaubriand y Leopardi, de Novalis y Fr. Schlegel, de Schleiermacher y Schelling. El romanticismo ha sido considerado a veces como una interrupción «episódica» del proceso de racionalización emprendido por la cultura moderna. Sin embargo, desde nuestra perspectiva actual quizá cabría indicar que se trata propiamente de un «diagnóstico violento sobre la modernidad» (R. Argullol). Mucho antes de los recientes debates en torno a la modernidad y a la postmodernidad, y también de los profundos cuestionamientos de la cultura occidental llevados a cabo por

[34] M. Redeker, *o. c.*, p. 37.

Nietzsche y Heidegger, cabe considerar el movimiento romántico como el primer cuestionamiento radical del rumbo emprendido por la cultura moderna, un movimiento cuyas virtualidades, como ya sospechara Heidegger por los años treinta, no parecen haber sido agotadas todavía. En cierto sentido podría hablarse de la Ilustración y del romanticismo como de dos grandes paradigmas, que en su complementación y rectificación recíprocos nos desvelan las posibilidades y límites de una época.

Resulta bastante tópico establecer una confrontación acusada entre ambas corrientes. Así, por ejemplo, N. Hartmann no duda en señalar que:

> El romanticismo en su ser más profundo es afín a la mística y adversario natural de la Ilustración [35].

Ciertamente no se trata de cuestionar que este aserto en buena medida es justo. Sin embargo, son necesarias algunas precisiones. Así, parece incuestionable que, si la Ilustración ha simplificado en exceso los problemas filosóficos, también lo es que gran parte de las exposiciones al uso simplifica, a su vez, abusivamente el pensamiento ilustrado. Se presta demasiada poca atención al hecho de que la Ilustración está traspasada por un movimiento dialéctico que le es peculiar, y que en ella, junto con los nuevos dogmatismos, también cabe advertir toda una corriente de duda y escepticismo, de forma que algún estudioso ha podido hablar de la «debilidad de la razón» en este período. Asimismo cabe advertir la presencia de una sensibilidad prerromántica a lo largo del siglo de la Ilustración, que G. Gusdorf no duda en considerar como expresión de una revolución no galileana en contraposición a la desencadenada por la ciencia moderna [36]. Así,

[35] N. Hartmann, *Filosofía del idealismo alemán,* I, Buenos Aires, 1960, p. 249.

[36] Véanse sus prolijos estudios: *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières,* Paris, 1976, y *Fondements du savoir romantique,* Paris, 1982.

por ejemplo, en el mismo año en que, en plena Ilustración, aparece el primer volumen de la *Enciclopedia,* también escribe Rousseau su *Discurso sobre las ciencias y las artes,* y al año siguiente de la publicación del *Cándido* de Voltaire (1759) aparece la *Nueva Eloísa* de Rousseau. Por último cabría aludir a la circunstancia de que los autores del primer romanticismo, como Novalis, Fr. Schlegel y el mismo Schleiermacher, asumen y desarrollan ulteriormente varios puntos de vista heredados de la Ilustración, apareciendo así una innegable continuidad entre los dos movimientos [37].

Pero, una vez dicho esto, es preciso reconocer al movimiento romántico como ese violento diagnóstico de la cultura moderna, a que nos hemos referido anteriormente.

La Ilustración se había propuesto llevar a cabo un proceso radical de «desencadenamiento del mundo» en su lucha contra los «prejuicios» y las «supersticiones». En este horizonte el «mito» aparecía claramente en su tensión polar con el *logos,* como su contraconcepto natural. Se opondrían algo así como el reino de la luz y el reino de la oscuridad, de lo caótico; en definitiva, de lo falso. Cabría de esta forma afirmar que el presupuesto fundamental de la interpretación ilustrada de los mitos es que éstos contienen ante todo «errores» [38]. En este sentido, ya para Fontenelle los mitos serían en buena medida «falsedades manifiestas y ridículas». Y aun cuando, según hemos indicado, es preciso hacerse de la Ilustración un concepto más diferenciado de lo que ocurre habitual-

[37] Cfr. W. Rasch, «Zum Verhältnis der Romantik zur Aufklärung», en E. Ribbat (Hg.), *Romantik. Ein Literaturwissenchaftliches Studienbuch,* Königstein/Ts., 1979, pp. 7 ss.

[38] Cfr. H. Poser, «Mythos und Vernunft. Zum Mythenverständnis der Aufklärung», en *Philosophie una Mythos. Ein Kolloquium* (Hg. von Poser), Berlin, New York, 1979, p. 134.

mente, hay que reconocer que con frecuencia olvidó aquello de que «la falsa claridad no es más que otra manifestación del mito» [39], convirtiéndose inconscientemente a sí misma en mito.

Frente a este proceso disolvente, el romanticismo se va a caracterizar por la reivindicación de la imaginación, de la fantasía, del misterio, del lado oscuro y enigmático de la existencia, asistiendo así a una especie de «retorno de lo reprimido». Valga como testimonio este texto de A. W. Schlegel:

> Lo que ya se enseñaba en las antiguas cosmogonías, a saber, que la noche es la madre de todas las cosas, es algo que se renueva en la vida de cada hombre: a partir del caos originario el mundo se configura en él a través del odio y el amor, a través de la simpatía y la antipatía. Precisamente sobre la oscuridad, donde se pierden las raíces de nuestra existencia, sobre el misterio indescifrable descansa el encanto de la vida; ésta es el alma de toda poesía. Pero la Ilustración, que no siente veneración alguna por la oscuridad, es, por consiguiente, la enemiga más decidida de aquélla y le causa todo tipo de perjuicios [40].

Nos situamos así en un horizonte propicio para el «retorno de los dioses» y para la formulación de una «nueva mitología». En definitiva, para el retorno de la religión, a pesar de las libertades románticas frente a ortodoxia imperante. Como dirá el mismo A. W. Schlegel, al establecer un contraste entre el arte clásico y el romántico, este último se encontraría más próximo al «misterio del universo». De hecho, en este cuestionamiento de la racionalidad ilustrada, el romanticismo ha supuesto una rehabilitación del mito, sabiendo descubrir en él unas virtualidades y unas capacidades expresivas ignoradas por la Ilustración. Desde el ensayo de Herder *Acerca del reciente uso de la mitología* hasta la *Filosofía de la mitología* de Schelling, cabe perseguir toda una apasionada indagación de las posibilidades expresivas del mito [41]. También el autor que introduce a Schleiermacher en el munto romántico, Fr. Schlegel, se sitúa claramente en ese movimiento de rehabilitación de la mitología. En su *Discurso sobre la mitología* se lamenta de que la poesía moderna carezca de un punto central como era la mitología para los antiguos. «Nosotros no tenemos ninguna mitología», constata, pero añade a continuación: «nos falta poco para conseguir una» [42]. Sería preciso, por tanto, remitologizar la Edad Moderna, en clara contraposición al desencantamiento del mundo desencadenado por la Ilustración. Pero, aun cuando el movimiento romántico potenciaba un clima propicio para la religión, va a ser, no obstante, Schleiermacher quien exponga de una forma más representativa la visión romántica del hecho religioso.

Maticemos, no obstante, que, más allá de la confrontación con la Ilustración, se trata, en definitiva, de cuestionar el rumbo emprendido por el hombre moderno después de la revolución renacentista. En la experiencia renacentista, lo mismo que en la presocrática, todavía se daba la integración del hombre en la naturaleza maternal, siendo posible conciliar a la vez ciencia y magia, postulando en definitiva la unidad del hombre que, según palabras de Hölderlin, «es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona». Pero el curso posterior de la cultura moderna ha roto con esa relación arcaica con la madre naturaleza, produciendo un abismo creciente entre los dos. La ciencia matematizante de Galileo y Newton y el imperativo de realizar en la historia el desiderátum del *Imperium hominis* baconiano han terminado por convertir esa tierra maternal en un objeto mani-

[39] M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung,* Frankfurt a. M., 1973, p. 4.

[40] A. W. Schlegel, *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters* (Hg. von F. Finke), Sttugart, 1974, p. 65.

[41] Cfr. M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie,* Frankfurt, a. M., 1982.

[42] Fr. Schlegel, *Kritische Ausgabe,* Bd. 2, p. 312.

pulable de acuerdo con las leyes mecánicas. Desde esta perspectiva, algún autor ha descrito ese proceso de la ciencia y la técnica modernas como una especie de «muerte de la naturaleza» [43].

Frente al culto de Newton y a la razón instrumental, tan peculiares de la Ilustración, ahora vamos a asistir a una rebelión contra el positivismo imperante y en concreto contra el «hombre newtoniano»: «¡Malditas sean las Matemáticas!», llegan a gritar John Keats y Charles Lamb en su famoso brindis contra Newton [44]. Ciertamente esa relación mágica, filial, con la naturaleza nunca había desaparecido del todo, sino que llevaba una existencia larvada refugiándose en corrientes marginales como la teosofía, la alquimia y las ciencias secretas, pero la revolución romántica le va a dar la posibilidad de volver al primer plano, tratando desesperadamente de rectificar el rumbo emprendido por la cultura moderna [45]. La *Naturphilosophie* romántica, con toda su endeblez y talante fantasioso, quiere protestar contra la unilateralidad del pensamiento moderno. El arte ayudaría a formarnos una visión más integral de esa naturaleza que se quiere recuperar. El romántico tiende a ver la naturaleza como una obra de arte, de forma que, cuando W. H. Wackenroder escribe que Dios considera la naturaleza entera de una forma semejante a como nosotros consideramos una obra de arte, tal afirmación puede considerarse como uno de los lemas del romanticismo [46].

Pero la naturaleza no es concebida por los románticos en su pura concreción física, inmediata y finita, sino que toda realidad finita aparece soportada y transida por otra realidad de carácter superior, a saber, por la presencia de

[43] Cfr. C. Merchant, *The Death of Nature,* San Francisco, 1980.

[44] R. Argullol, *El Héroe y el Único,* Madrid, 1984, p. 18.

[45] Cfr. Harmut und Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft,* Frankfurt a. M., 1985, p. 21.

[46] R. Immerwahr, *Romantisch. Genese und Tradition einer Denkform,* Frankfurt a. M., 1972, pp. 198-199.

la infinitud que transfigura y redime la precariedad de lo finito. Los *Discursos* son uno de los documentos más relevadores a este respecto. Lo Infinito es uno de los conceptos clave del movimiento romántico, pero será un Infinito que no es concebido al margen de lo finito sino transiéndolo y unificándolo [47]. Lo Infinito, lo Eterno, el Universo, el Uno y Todo, lo Absoluto... son otros tantos términos que románticos e idealistas alemanes, habitualmente bajo el influjo de Spinoza, utilizan para dar expresión a la Totalidad de lo real. Todo era producto de un nuevo horizonte religioso, tal como veremos con mayor detalle más adelante.

Este sentimiento de integración y de arropamiento en el seno del Universo infinito va acompañado en el movimiento romántico por una singular potenciación de la subjetividad, del genio creador que actúa en virtud de la inspiración, de la interioridad, para la que la realidad circundante no es a menudo más que un pretexto para la proyección de la sensibilidad romántica. Novalis ha expresado esta tendencia romántica con toda la nitidez posible: «El camino misterioso conduce hacia el interior. En nosotros se halla la eternidad». Entre estos dos polos —la presencia de la Infinito en lo finito que da a la realidad ordinaria un sentido superior, y la exaltación de la subjetividad creadora— gira el movimiento romántico. De todo ello se va a derivar, en última instancia, la grandeza y precariedad de dicho movimiento: alentado por la fecundidad de la imaginación alcanza cimas poéticas muy altas, pero no puede esquivar su fragilidad ante la realidad existente [48].

[47] Tal como señala poéticamente William Blake, se trataría, en definitiva, de:

> *To see a world in a grain of Sand,*
> *And a Heaven in a Wild Flower,*
> *Hold Infinity in the palm of your hand,*
> *And Eternity in an hour.*

[48] R. Argullol, *o. c.,* p. 249.

En el período en que acomete la redacción de los *Discursos,* Schleiermacher está en la órbita del movimiento romántico, recibiendo sobre todo el influjo de Fr. Schlegel, quien, entre otras cosas, le incitó constantemente a la actividad literaria. Pero, tal como hace la mayoría de los intérpretes, es preciso señalar tanto la conexión de Schleiermacher con el mundo romántico y su lenguaje, como su innegable independencia. Al igual que todo genio, señala Dilthey, se encontraba solitario en medio de los románticos y a la vez necesitaba de ellos. Schleiermacher, por otra parte, no descollaba como poeta o artista, aunque en compensación tenía una formación filosófica superior a la de la mayoría de sus colegas románticos. A su vez, su condición de pastor protestante va a propiciar que esté en condiciones de ofrecer una visión del problema religioso más lograda que otros románticos. Por último, cabría indicar que hay conceptos clave en el pensamiento schleiermachiano que el romanticismo ha contribuido a corroborar y a consolidar, pero que ya se encontraban previamente en Schleiermacher, tal como ocurre, por ejemplo, con el concepto de individualidad [49].

Aludamos finalmente al hecho de que durante este período, e incluso coincidiendo con la redacción de los *Discursos,* tiene lugar un segundo debate que también va a conmocionar a la opinión alemana. Se trata del llamado debate del ateísmo (1798-1799), desencadenado esta vez por el pensamiento de Fichte, mediante su escrito *Acerca del fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo* (1798), en el que, desde unos principios de orientación kantiana, Dios vendría a coincidir con el orden moral:

> Ese orden moral, vivo y efectivo, es Dios mismo; no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos concebirlo [50].

[49] Cfr. H. Dierkes, «Die problematische Poesie. Schleiermachers Beitrag zur Frühromantik», en *Internationaler Schleiermacher Kongress,* Berlin, 1985.

[50] *Fichtes Werke,* Bd. 5, Walter de Gruyter, Berlin, 1971, p. 186.

De esta forma se radicaliza la concepción kantiana acerca de Dios «soberano moral del mundo», al que se refería su escrito sobre la religión. A la vez parecía entrar en una crisis inmanente la tentativa de salvaguardar la existencia de Dios mediante los postulados del orden moral.

No existe acuerdo entre los intérpretes a la hora de valorar la relación de los románticos, y en especial de Schleiermacher, con el debate fichteano. Fichte es considerado desde luego como el gran representante filosófico del momento. Baste recordar el fragmento de Fr. Schlegel que dice que la Revolución francesa, la *Doctrina de la ciencia* de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe constituyen las tendencias principales de la época. Por otra parte, la lucha de Fichte por la libertad de pensamiento contra las autoridades gubernamentales era considerada como algo que redundaba en beneficio del movimiento romántico [51]. Sin embargo, las concepciones referentes a la filosofía de la religión parecen diferir mucho. Por lo que a esta problemática se refiere, parece bastante acertado el punto de vista de H. Timm cuando señala que la concepción de Fichte en torno a la filosofía de la religión resultaba, desde hacía tiempo, algo obsoleta para los románticos. Sus conflictos con el gobierno y, finalmente, su marcha de Jena serían lamentados personalmente, pero el contenido de la disputa sería más bien considerado algo «anacrónico» [52]. Como tendremos ocasión de ver, tal diagnóstico parece fundamentalmente válido por lo que se refiere a la actitud mantenida por Schleiermacher en sus *Discursos.* La explicación del hecho religioso necesitaría ir más allá de Fichte.

[51] Así, por ejemplo, A. W. Schlegel escribe a Novalis el 19 de enero de 1799: «El valiente Fichte lucha propiamente por todos nosotros» [cfr. Fr. Böckelmann (Hg.), *Die Schriften zu J. G. Fichtes Atheismus-Streit,* München, 1969, p. 245].

[52] H. Timm, *Die heilige Revolution,* pp. 27-28.

4. NATURALEZA Y SENTIDO DE LOS *DISCURSOS SOBRE LA RELIGIÓN*

En el ámbito de este contexto histórico, que no hemos hecho más que esbozar, redacta Schleiermacher su obra más famosa y representativa, sus *Discursos* de 1799. Siguiendo la temática predominante en sus primeros escritos, Schleiermacher tenía el proyecto de replantear el enfoque del problema moral, pero la comprensión defectuosa de la religión, imperante en su medio ambiente, aplazó un tiempo dicha tarea, para dedicarse a escribir unos *Discursos* que expresaran una interpretación de la religión en consonancia con la nueva época.

Iniciado en las peculiaridades de la escritura romántica mediante sus colaboraciones en la revista *Athenäum*, los *Discursos* pueden considerarse, en primer lugar, como una de las expresiones más representativas del primer romanticismo, tanto por su contenido como por su estilo. Por encima de todo ello, y a pesar de las insuficiencias de que adolecen, los *Discursos* van a constituir a la vez una de las manifestaciones paradigmáticas de la historia de la filosofía de la religión. Aun cuando no era la única respuesta posible a toda aquella apretada serie de circunstancias que acompañan el nacimiento y esplendor de la filosofía de la religión, no cabe duda de que los *Discursos* son, a su manera, un resultado obvio de toda esa situación.

Los *Discursos* constituyen un notable esfuerzo por investigar la especificidad del fenómeno religioso, con una intensidad pocas veces alcanzada. Como escribe G. Vattimo, la originalidad de Schleiermacher en cuanto filósofo de la religión consiste «en el hecho de que él es quizá el primero que adopta una actitud auténticamente fenomenológica en lo referente al hecho religioso» [53]. Por muy insuficiente que encontrara Husserl tal proyecto fenomenológico, la afirmación de Vattimo parece aceptable teniendo en cuenta el esfuerzo realizado por Schleiermacher a la hora de delimitar la especificidad de dicho hecho religioso frente a otras instancias con las que pudiera confundirse. También S. Sorrentivo viene a expresar un punto de vista convergente al considerar a Schleiermacher como a aquel autor «que ha liberado el espacio auténtico de una filosofía de la religión en cuanto ha sido el primero en investigar, con una reflexión filosófica orientada en un sentido crítico y trascendental, la religión existente» [54]. Haciéndolo así, Schleiermacher aparece como el genio religioso propiamente dicho de su generación, pues, aunque la temática religiosa estaba en el ambiente, nadie como él se enfrentó a dicho problema.

Pero, si los *Discursos* constituyen la obra más representativa de Schleiermacher, también son su obra más discutida. Desde su aparición hasta hoy han sido objeto de las interpretaciones más dispares, y sólo parece imperar unanimidad a la hora de considerarla como una obra importante, significativa, en la historia de la interpretación del hecho religioso [55]. En efecto, los intérpretes, casi sin excepción, hacen referencia a la especial dificultad que encuentran a la hora de ofrecer una valoración de esta obra. En vez de la disciplina del concepto, a la que se refería un famoso contemporáneo de Schleiermacher, nos topamos con una retórica exuberante, propia de la sensibilidad romántica, que tiene como consecuencia un lenguaje impreciso, no exento de confusión [56]. Schleiermacher desorienta a sus intérpretes al

[53] G. Vattimo, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano, 1968, p. 39.

[54] S. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Brescia, 1978, p. 39.

[55] Cfr. G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt, 1984, pp. 82 ss.

[56] En el léxico de los románticos abundan términos tales como «intuir, sentir, presentir, contemplar, donarse, misterio, añoranza, anhelo, infinito, universo» (cfr. José M. G. Gómez-Heras, *Religión y Modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche*, Córdoba, 1986, p. 168.

utilizar un lenguaje que difería del tradicional o que al menos asumía un nuevo sentido. Tal circunstancia fue objeto de una de las primeras críticas que se dirigieron a los *Discursos*. Su amigo y censor F. S. G. Sack le va a reprochar prontamente el «nuevo lenguaje revolucionario» que, oponiéndose a la primera regla de todo hablar racional, vendría a pagar con falsa moneda buscando refugio en una especie de oscuridad enigmática [57]. En este sentido se echan de menos en los *Discursos* el tecnicismo y el rigor que poseen las lecciones hegelianas sobre la filosofía de la religión.

A este respecto se ha de tener presente que Schleiermacher dirige sus *Discursos* a un público culto, pero en buena medida ajeno a los tecnicismos del lenguaje religioso y teológico. Schleiermacher quiere mostrar la plausibilidad de la religión ante ese público, cuyo lenguaje asume para hacerle más accesible la temática en cuestión. Pero entonces surge el problema, también tempranamente planteado: ¿hasta qué punto no cabría hablar de dos perspectivas en Schleiermacher, la de ese público culto que él adoptaría por finalidades apologéticas y la suya propia, peculiar de un pastor protestante? ¿Se puede hablar de una *reservatio mentalis* en esta obra de Schleiermacher? ¿Tienen razón aquellos intérpretes como P. Seifert que hablan de un exoterismo en los *Discursos* que se yuxtapondría al auténtico pensamiento schleiermachiano? No cabe duda de que esta peculiaridad de la obra de Schleiermacher puede ser una fuente de dificultades a la hora de interpretar su verdadero alcance, pero no hasta el punto que suponen algunos intérpretes.

Por otra parte, habría que hacer referencia al lenguaje críptico, meramente alusivo, como algo característico de los *Discursos*. Son muy pocos los autores que Schleiermacher cita explícitamente. Spinoza y Platón son objeto de esta deferencia, pero no así otros pensadores, por importantes que sean, como es el caso de Kant y Fichte. A lo largo de la obra hay múltiples alusiones a pasajes bíblicos, a autores y corrientes de pensamiento que es preciso esforzarse por identificar dado que el texto schleiermachiano nos deja con cierta frecuencia en la duda y la perplejidad. Resulta obvio, entonces, que la lectura de la presente obra exige un buen conocimiento de las coordenadas culturales en cuyo seno ha surgido.

Señalemos asimismo que la mencionada retórica romántica, difícil de digerir por la sensibilidad actual, unida a frecuentes rodeos, a la existencia de largos párrafos sin las debidas interpuntuaciones, tampoco nos facilita precisamente su lectura. Técnicas expresivas utilizadas por Schleiermacher para hacerse más accesible a sus contemporáneos más bien dificultan su comprensión por el lector actual. De este modo, parte de las dificultades con que tropezamos son de carácter intrínseco, propias de una obra innovadora que, a la vez, está en conexión con una compleja situación histórica, y parte de las mismas son atribuibles a ciertas peculiaridades estilísticas de la obra.

Como hemos dicho, ningún otro escrito schleiermachiano presenta dificultades similares. El mismo Schleiermacher fue consciente de esta situación peculiar. Así, con motivo de la segunda edición de los *Discursos*, en 1806, no puede menos de lamentar que en la obra se encuentran no sólo «bastantes dificultades innecesarias», sino también el fundamento de no pocos «malentendidos» [58].

Observemos, por último, que, aunque no estuvieran destinados a ser pronunciados oralmente, la obra se concibe como una serie de «discursos». Tal circunstancia no es un dato puramente externo, sino que condiciona su estilo, en parte agilizándolo y dándole mayor viveza, y en

[57] Cfr. M. Redeker, *o. c.*, p. 88.

[58] Schleiermacher als Mensch, p. 61.

parte dificultando su comprensión sintética, algo que facilitaría, por el contrario, una exposición más sistemática. Estamos en todo caso ante una forma expresiva propia de un profundo conocedor y admirador de Platón. Forma expresiva, por otra parte, que se prestaba para que Schleiermacher recurriera con cierta frecuencia a confesiones de carácter autobiográfico, circunstancia que ha dado pie para que algún intérprete haya comparado los *Discursos* con las *Confesiones* de san Agustín o con los *Pensamientos* de Pascal [59]. Resulta en todo caso innegable el carácter existencial de la obra que no se limita a la exposición de un pensamiento abstracto, sino que implica a la vez las vivencias y los avatares del protagonista de los *Discursos,* que interpela al público culto que menosprecia la religión. Además, se ha de tener presente que Schleiermacher era ante todo un hombre de la «palabra hablada», que tanto en su actividad de predicador como de profesor se dejaba llevar por su inspiración basándose en unas escuetas notas previas. El escribir solía ser algo posterior a la exposición oral [60].

La obra consta de cinco discursos de importancia y extensión desiguales. El primero, aun siendo el más breve, es importante para conocer el talante y la finalidad de la obra; lleva por título *Apología,* revelando así una de las peculiaridades que distinguen al escrito schleiermachiano: su carácter apologético y polémico para reivindicar la especificidad y la autonomía de la religión. El segundo, titulado *Sobre la esencia de la religión,* es el que responde de una forma más directa al título de la obra y es también

[59] Cfr. Fr. Hertel, *Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an den ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion»,* Zürich, 1965, p. 29.
[60] Cfr. *KGA,* I, 1, Teilband 1, pp. XVII-XVIII. Resulta ilustradora a este respecto la gráfica descripción que D. Fr. Strauss ofrece de su experiencia como oyente de Schleiermacher, tanto en su calidad de profesor como de predicador (cfr. D. Fr. Strauss, *Gesammelte Schriften,* Bd. 5, Bonn, 1877, pp. 7-9).

aquel discurso en el que el autor expone sus puntos de vista fundamentales acerca del hecho religioso. También es el más extenso de todos. El tercero, *Sobre la formación con vistas a la religión,* está en función de lo expuesto en el segundo discurso. La forma de concebir la esencia de la religión condiciona necesariamente su transmisión y aprendizaje. La infravaloración de los dogmas y de los contenidos religiosos en general no podrá menos de tener consecuencias a la hora de abordar la enseñanza de la religión. El cuarto, *Sobre la sociabilidad en la religión o sobre la Iglesia y el sacerdocio,* quizá sea el que conserva menos vigencia para el lector actual. Tiene, sin embargo, un innegable valor histórico en lo referente al planteamiento de este problema y especialmente en lo concerniente al modo de concebir las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Finalmente, el quinto, *Sobre las religiones,* aborda el problema de las religiones positivas y, de modo especial, el cristianismo, y viene a constituir una especie de coronación de todo lo expuesto anteriormente.

Cabría decir que el segundo y el quinto discursos constituyen los goznes sobre los que gira toda la obra. Existen, sin embargo, divergencias entre los intérpretes a la hora de considerar uno u otro discurso como el fundamental dentro de toda la obra. Mientras algunos consideran que se ha de interpretar toda ella en función del quinto discurso, en cuanto meta de todos los demás, al hacer una apología del cristianismo [61], otros, por el contrario, ponen el acento principal en el segundo, en el que se aborda la esencia de la religión, de forma que los discursos posteriores tendrían como cometido la explicitación de las ideas básicas expuestas en dicho discurso [62].

[61] Así, entre otros, P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher,* Gütersloh, 1960, pp. 169 ss. Esta tendencia ya había sido defendida en el siglo XIX por A. Ritschl, *Schleiermacher Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion,* Gotha, 1888.
[62] Cfr. Fr. Hertel, *o. c.,* p. 28.

A nuestro entender, aun cuando el segundo discurso contenga las ideas básicas de la obra, ésta gira, no obstante, tal como hemos indicado, sobre dos goznes. En este sentido, el quinto discurso aparece como el complemento imprescindible del segundo. Tal es el punto de vista expresado ya hace tiempo por un autor tan afín a Schleiermacher como R. Otto: mientras que en el segundo discurso se aborda el problema de la esencia y del valor de la religión en general, en el quinto se trata de alcanzar una nueva comprensión de la esencia y el valor de las distintas formas religiosas concretas, y en especial del cristianismo, partiendo de la nueva comprensión general del hecho religioso [63]. En un cierto sentido, también Schleiermacher propugna la conexión interna entre esencia y fenómeno, de tanta relevancia en otros autores contemporáneos. De hecho, Schleiermacher, en su *Dialéctica,* relaciona constantemente esencia y fenómeno, defendiendo en la cuestión de los universales el punto de vista de los *universalia in rebus* [64]. De este modo, aun cuando insista en la contingencia e individualidad de lo fenoménico, no lo disocia de su marco de referencia esencial. Cabría así considerar los *Discursos* como girando sobre los dos polos a que nos hemos referido.

La cuestión anterior nos conduce a otra, asimismo muy discutida en la tradición schleiermachiana. Se trataría de decidir si el enfoque de los *Discursos* es de carácter teológico o filosófico [65]. De hecho, la mayoría de los trabajos sobre el joven Schleiermacher proviene del campo de la teología protestante, tendiendo por lo general a infravalorar su dimensión filosófica. Basta con recordar dos importantes trabajos ya citados: el de P. Seifert y el de Fr. Hertel. Desde este horizonte se interpretan los

[63] Cfr. Fr. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Hg. von R. Otto), Göttingen, 1967, p. 17.

[64] Fr. Beisser, *Schleiermachers Lehre von Gott,* Göttingen, 1970, p. 13.

[65] Véase, por ejemplo, Fr. Hertel, *o. c.,* pp. 145 ss.

Discursos como un documento perteneciente ante todo a la historia de la teología, si bien no se discute que en la obra esté presente una filosofía determinada [66]. Un capítulo aparte lo representa la teología dialéctica, la cual, en su intento de descalificar la teología schleiermachiana, no duda en señalar que los *Discursos* constituyen más bien un ejemplo de filosofía romántica que de teología cristiana propiamente dicha.

La verdad es que, a pesar de las frecuentes referencias a pasajes bíblicos y, sobre todo, de la apología del cristianismo presente en el último discurso, no resulta nada fácil considerar esta obra como de índole primordialmente teológica. La lectura detenida de los primeros discursos sugiere más bien que R. Otto está acertado al señalar que el interés fundamental de la obra se centra en el ámbito de la filosofía de la religión. Los *Discursos* no parecen girar en torno al binomio filosofía-teología, sino en torno al intento de clarificar de nuevo la esencia de la religión, como sugiere ya la primera parte del título de la obra: *Sobre la religión.* Es cierto que Schleiermacher establece una separación tajante entre la religión y la metafísica y la moral, pero tal separación no es equivalente a sus ojos a la existente entre la teología y la filosofía, pues Schleiermacher también propugna la diferenciación de la religión respecto a los sistemas teológicos. A los cuestionamientos filosóficos de la religión existentes en su tiempo Schleiermacher sólo podría responder de una forma coherente desde una perspectiva filosófica [67].

Nos sumamos, por tanto, a los que consideran los *Discursos* como una obra fundamentalmente de filosofía de la religión. Schleiermacher es un autor que no sólo ha

[66] Así lo reconoce P. Seifert: «El hecho de que en los *Discursos sobre la religión* está presente una filosofía totalmente determinada es algo que no necesita demostración alguna» (íd., *o. c.,* p. 53).

[67] Cfr. M. Eckert, «Das Verhälnis von Unendlichem und Endlichem in Fr. Schleiermachers Reden *Über die Religion*», en *Archiv für Religionspsychologie,* 16 (1983), pp. 22-23.

pronunciado y redactado toda una serie de sermones, que ha impartido clases de teología y escrito obras de carácter teológico, sino que es asimismo autor de una importante obra filosófica, crecientemente reivindicada con el paso del tiempo. Tal sería también el caso de su filosofía de la religión plasmada primordialmente en los *Discursos*, por más insuficiencias que pueda presentar dicho proyecto. En todo caso, tiene razón K. Nowak al insistir en que los *Discursos* son algo más que la comunicación de las vivencias de su autor. Por debajo de sus formas retóricas se encuentra una obra filosóficamente cualificada, que supone la asunción y elaboración de toda una serie de elementos dispersos de la filosofía moderna [68].

En el horizonte fundamental de esta aproximación a la esencia de la religión no podía faltar un concepto clave para el mundo romántico: el de lo Infinito. Tal como ya señaló Dilthey en su tiempo, el contrafondo metafísico de los *Discursos* es la «inmanencia o presencia de lo *Infinito,* de lo Eterno en lo finito» [69]. Es un tema recurrente con el que tropezamos una y otra vez a lo largo de la obra.

5. EL CARÁCTER APOLOGÉTICO DE LOS *DISCURSOS*

Como ya hemos indicado, el primer discurso lleva el título de «Apología». Si el escrito schleiermachiano ha podido ser concebido como una «confesión» en la que da expresión a su visión del hecho religioso, también ha sido considerado a la vez como libro de combate, como obra polémica. En efecto, todo él está traspasado por la voluntad de reivindicar la legitimidad y autonomía de la religión. Schleiermacher va a intentar desarrollar su tarea ante un público determinado: el público culto que menosprecia la religión como algo obsoleto y trasnochado, que quizá sólo resulte idóneo para el estrato inferior del pueblo, donde se habría refugiado el sentimiento de lo divino. Frente a esta concepción, Schleiermacher quiere hacer ver que ser protagonista del movimiento cultural y a la vez hombre religioso son realidades compatibles. Aun cuando, de por sí, esa minoría cultural debiera ser, a juicio de Schleiermacher, la que estuviera en mejores condiciones para comprender la relevancia y legitimidad de la religión, se encuentra, sin embargo, particularmente afectada por el repliegue de la religión en el ámbito de la cultura moderna.

Los protagonistas culturales, dicho con tintes románticos, no sólo no visitarían los «templos abandonados» de la Divinidad, sino que tampoco la venerarían en el «sagrado recogimiento», pues su lugar lo ocupan ahora las «sentencias de los sabios» y los «cánticos de los poetas»; la humanidad y la patria, el arte y la ciencia se han adueñado hasta tal punto de su espíritu que ya no les queda espacio alguno para el «Ser eterno» [70]. De un modo similar a Hegel, también para Schleiermacher el mundo moderno habría asistido a un enorme ensanchamiento del conocimiento y del dominio de lo finito, mientras que, en contrapartida, el conocimiento de Dios se habría ido estrechando cada vez más. Como consecuencia del *Imperium hominis,* la vida terrena habría sido tan rica y multiformemente configurada que los protagonistas culturales de la época ya no necesitarían más de lo «Eterno». El mundo de la finitud, en sus diversas perspectivas, absorbe de tal forma al espíritu humano que queda bloqueada su apoyatura en lo Infinito, y de este modo queda inhibido también el espíritu religioso. Tal es un tema recurren-

[68] K. Nowak, *o. c.*, p. 162.
[69] W. Dilthey, *o. c.*, p. 322.

[70] Reden, p. 2 (salvo indicación en contrario, citamos esta obra según el texto y la paginación de la 1.ª edición).

te en los *Discursos*. La época se muestra ambivalente. Es cierto que asoma una serie de circunstancias favorables al renacimiento religioso, pero son muchas las trabas que se presentan en el camino.

Los protagonistas culturales no son concebidos ciertamente como enemigos del cristianismo y de la religión, sino más bien como menospreciadores de los mismos. Schleiermacher es consciente del distinto grado de radicalidad de los ilustrados franceses y alemanes. Pero estos últimos serían en todo caso menospreciadores de la religión en la medida en que, de una u otra forma, la diluían en la moral, en la estética, en la razón o, en general, en la nueva filosofía de la cultura y de la educación. En este horizonte de apogeo cultural, Schleiermacher ve la religión acosada e inhibida, a la deriva en fin [71]. Como hemos indicado, el movimiento romántico suponía un horizonte propicio para el retorno de la religión, pero en el momento de redactar los *Discursos* todavía no se había publicado ninguna obra satisfactoria sobre el tema, aun cuando el camino había sido allanado, ciertamente, por autores como Hamann, Herder, Jacobi... Sin embargo, el mismo Fr. Schlegel escribía en 1798 en el *Athenäum;* «cuanta más formación [*Bildung*], tanta menos religión» [72].

Schleiermacher sabe que su tarea no es fácil después del cansancio y agotamiento producidos por todo un siglo de debates. Los protagonistas culturales, admite, están de acuerdo en que no puede decirse nada «nuevo»

[71] Cfr. R. Vierhaus, «Schleiermachers Stellung in der deutschen Bildungsgeschichte», en *Internationaler Schleiermacher Kongress,* Berlin, 1985, pp. 3 ss.

[72] Fr. Schlegel, Bd. 2, p. 241. Schleiermacher, a pesar de todo, lo mismo que sus colegas idealistas, se va a dirigir a la elite cultural alemana, pues, frente al pragmatismo o a la frivolidad que cree descubrir en otras culturas coetáneas, consideraba al mundo alemán más propicio no sólo para la recuperación del espíritu de profundidad, sino también para la recuperación de la religión.

acerca del tema que no haya sido dicho ya por unos o por otros [73]. En efecto, si resulta innegable que la Ilustración ha desencadenado un poderoso movimiento de desencantamiento del mundo y, en consecuencia, de cuestionamiento de la tradición religiosa y teológica, también lo es que desde finales del siglo XVII y durante el XVIII asistimos a una especie de apogeo de la literatura apologética que recuerda de alguna manera la desplegada por el cristianismo en los primeros siglos de su historia [74]. Sea cual fuere la altura teórica de este tipo de literatura, lo cierto es que tanto en Francia como en Inglaterra y Alemania constituye un fenómeno representativo del panorama ideológico de esta época.

A. Monod, en un estudio clásico sobre el tema, contabilizó, sólo en lengua francesa, unas 950 obras de carácter apologético en el período que va desde 1670 a 1802 [75]. Esta última fecha coincide con la publicación de *El genio del cristianismo,* de Chateaubriand, que, después del radicalismo de las Luces, supone la reivindicación romántica de lo religioso, aunque sin alcanzar la relevancia teórica de Schleiermacher en sus *Discursos.* También Alemania se sumó, aunque con cierto retraso, a este apogeo de la literatura apologética. Si en la primera parte del siglo se recurría sobre todo a la traducción de obras extranjeras, desde mediados del mismo aparece una producción propia, aun cuando nunca llegó a convencer a los espíritus más críticos. De esta forma, Schleiermacher estaba condenado a la innovación si pretendía alcanzar la suficiente credibilidad ante el público al que se dirigía [76].

A pesar de las dificultades, Schleiermacher se apresta a acometer esa tarea con una actitud confiada, pues se

[73] Reden, pp. 2-3.

[74] Cfr. G. Pons, «Lessing Auseinandersetzung mit der Apologetik», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 77 (1980), p. 381.

[75] A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand,* New York, 1971 (reimp.), p. 8.

[76] Cfr. K. Nowak, *o. c.,* p. 150.

siente impelido a ello por una especie de «vocación divina», por una necesidad interna, irresistible, de su naturaleza. La existencia concreta de Schleiermacher no parece justificar el *pathos* con que comienza el primer discurso, pero encaja, desde luego, en el talante del movimiento romántico. Por otra parte, aun cuando termina confesando su condición clerical, no duda en comenzar distanciándose del universo mental de la ortodoxia vigente. Prosigue con ello toda una línea en la que se insertan autores como Lessing, Herder y Kant, entre otros. En oposición al fenómeno típicamente protestante de la bibliocracia, del culto a la letra de la Escritura, Schleiermacher confiesa que «poco» de lo que él dice y siente se encuentra en los libros sagrados, y que toda «Escritura muerta» no es más que un mausoleo de la religión.

Por ello, prefiere buscar un terreno común con los protagonistas de la cultura. En vez de hablarles como clérigo, señala por el contrario: «Como hombre os hablo de los sagrados misterios de la humanidad» [77], decidiéndose a utilizar el «lenguaje» de sus interlocutores. En tal circunstancia se apoyan, según hemos indicado, algunos intérpretes para defender la presencia de unos contenidos «exotéricos» en esta obra schleiermachiana. Es innegable, desde luego, ese esfuerzo por sintonizar con los protagonistas culturales utilizando su lenguaje, pero no parece legítimo exagerar esta circunstancia. Por insuficientemente que Schleiermacher logre expresar a veces su pensamiento, es preciso concluir que lo que él dice, lo piensa también [78]. Schleiermacher comparte no sólo lo que dice como pastor protestante, sino asimismo lo que expresa como «hombre». Es en este último sentido en el que cabe considerar los *Discursos* primordialmente como un esbozo de filosofía de la religión.

Schleiermacher quiere rechazar de una forma tajante

[77] Reden, *o. c.*, p. 5.
[78] Cfr. Fr. Beisser, *o. c.*, p. 12, nota 6.

la instrumentalización de la religión en función de otras instancias. Ya con anterioridad a los *Discursos* había escrito:

> Lo que ha de defenderse, es preciso defenderlo totalmente a partir de sí; así se ha de defender también la religión, no como un medio [79].

En consonancia con ello, el planteamiento schleiermachiano se va a diferenciar de la apologética anterior. Si en esta última se pretendía hacer plausible la religión a partir de la autoridad bíblica o bien desde argumentos filosóficos, históricos o científico-naturales, Schleiermacher aspira, por el contrario, a considerar la religión como un fenómeno que reposa sobre sí [80]. Los *Discursos* pretenden mostrar la religión en su pureza originaria, para hacerla de nuevo aceptable a una época que ha perdido el sentido de la misma y que, por otra parte, difícilmente podría reconocerla en las configuraciones distorsionadas bajo las que ella se presentaba. Ante esta situación, Schleiermacher se siente, como decíamos, impulsado por una especie de vocación divina; se siente como un artista de la religión, como un mediador enviado por la Divinidad, para volver a unir entre sí aquellos aspectos fundamentales de la existencia humana que se habían disociado. Al fin y al cabo, Schleiermacher era representante de la renovación cultural y de la religiosa a la vez. Fr. Schlegel parece haber descrito certeramente la situación al escribir:

> Él [Schleiermacher] habla para dar testimonio (como μαρτυρ) a favor de la religión confrontándose a la época [81].

Cabría decir que también para Schleiermacher el camino misterioso conduce hacia el interior; en definitiva,

[79] *KGA*, I, 2, p. 25.
[80] Cfr. K. Nowak, *o. c.*, p. 153.
[81] Fr. Schlegel, *o. c.*, p. 280.

hacia el sujeto de la religión. Es ahí hacia donde quiere conducir a los protagonistas culturales. Los quiere conducir, señala, hacia «las profundidades más íntimas» desde las que la religión interpela primeramente el ánimo; quiere mostrarles desde «qué disposiciones de la humanidad» surge la actitud religiosa y cómo ella, en contraposición a lo que opinan esos protagonistas, pertenece en última instancia a lo que ellos consideran como más elevado y apreciado [82]. En ese repliegue sobre el sujeto de la religión, sobre la interioridad, es donde cabría descubrir el lugar originario de la religión, no como una instancia mediatizada por otras, sino como algo a lo que compete «una provincia propia en el ánimo», en la que reinaría de una forma ilimitada mostrándose digna de ser conocida según su esencia por los espíritus más nobles y excelentes [83].

Por ello no tiene inconveniente en sumarse a los protagonistas culturales a la hora de someter a crítica las distintas interpretaciones históricas del hecho religioso. Aun cuando los sistemas y teorías religiosos se deriven de la religión, no se han de confundir entre sí. A diferencia de lo que opinaban tantos ilustrados, Schleiermacher no advierte un progreso en el planteamiento del problema religioso en el proceso que va desde las «fábulas más absurdas» de naciones salvajes hasta el fenómeno ilustrado del «cristianismo racional» que estaría compuesto de fragmentos de metafísica y moral mal cohesionados entre sí. Sin duda, entre uno y otro extremo ha habido un perfeccionamiento y un refinamiento intelectuales crecientes, pero ello no constituye un progreso análogo a la hora de interpretar más adecuadamente el hecho religioso.

Ya desde el comienzo de los *Discursos* se puede advertir una actitud antimetafísica y antisistemática, aun cuando ello, como suele ocurrir, implique después más aporías de las previstas inicialmente. En todo caso, Schleiermacher considera que la religión ha de liberarse de la esclavitud a que la había sometido el espíritu escolástico y metafísico. También ha de liberarse de los sistemas teológicos con sus teorías acerca del origen y el fin del mundo y acerca de la naturaleza de un Ser incomprensible. Frente a la vivencia religiosa, todo ello no sería más que una argumentación fría que no va más allá de una disputa escolar ordinaria. Los protagonistas culturales no han encontrado ni podido encontrar la religión en esos sistemas, debido a la sencilla razón de que ella «no se encuentra ahí» [84]. Schleiermacher se apresta entonces a explorar la «propia provincia» que le compete a la religión como tal.

6. DIOS Y LA RELIGIÓN

Al hilo de esta cuestión llegamos al núcleo de los *Discursos*. Se menciona aquí a Dios y a la religión como polos correlativos, pero ya sabemos que lo peculiar de Schleiermacher consiste en su insistencia y potenciación de la religión como tal, revelando así de una forma paradigmática las perplejidades de una época.

Ya en el comienzo mismo del segundo discurso se nos advierte que la pregunta por la religión es mucho más amplia y abarcadora que la pregunta por los dioses [85]. La respuesta a la pregunta por la esencia de la religión aparece condicionada por toda la evolución intelectual, previa, de Schleiermacher. No es extraño, por tanto, que en los *Discursos* conecte explícitamente con esas experiencias anteriores, a la hora de referirse al papel desempeñado por la religión:

> La religión fue el cuerpo maternal en cuya sagrada oscuridad se alimentó mi vida juvenil y se preparó para el mundo,

[82] Reden, *o. c.*, pp. 19-20.
[83] Reden, *o. c.*, p. 37.
[84] Reden, *o. c.*, p. 26.
[85] Reden, *o. c.*, p. 39.

> que todavía constituía para ella una realidad no descifrada; en la religión respiró mi espíritu antes de que él hubiera hallado sus objetos externos, la experiencia y la ciencia; ella me ayudó cuando comencé a examinar la fe paterna y a purificar el corazón de los desechos del pasado; ella permaneció en pie para mí cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante los ojos vacilantes [86].

En este homenaje al papel desempeñado por la religión en su vida, parece particularmente reveladora la última frase: la religión se mantuvo en pie aun en el momento en que aquellos dos polos privilegiados se le volvieron problemáticos. ¿Qué entiende Schleiermacher por religión? Ya sabemos que aspira a una concepción de la misma como una realidad autónoma, que se autofundamenta [87]. Hay que excluir por ello aquellas instancias que, en definitiva, no harían más mediatizarla. Tales serían la metafísica y la moral. Aun cuando sea conduciendo el problema hasta planteamientos difícilmente asumibles, Schleiermacher se rebela contra toda instrumentalización de la religión. Es cierto que la metafísica —Schleiermacher reconoce que la formulación más moderna de ésta es la Filosofía trascendental— y la moral poseen el mismo objeto que la religión, a saber, el Universo y la relación del hombre con él. Esta igualdad de objeto estaría en el origen de muchos malentendidos, pues ello supuso una invasión del campo de la religión por la metafísica y la moral, desfigurando el verdadero rostro de la religión. Pero, aun cuando haya identidad de objeto, la forma de relacionarse con él no es la misma. La metafísica tiene por cometido clasificar el Universo, dividiéndolo en tales y cuales seres, indagando el fundamento de todo lo existente, buscando las últimas causas y las verdades eternas. Todo ello, matiza Schleiermacher,

[86] Reden, *o. c.*, pp. 14-15.
[87] Cfr. G. Ebeling, «Zum Religionsbegriff Schleiermachers», en *Reformation und praktische Theologie. Festschrift für W. Jetter zum 70. Geburstag,* Göttingen, 1983, pp. 61 ss.

parece inevitable para la metafísica, pero tal indagación es ajena al espíritu de la religión. Por su parte, la moral deduce, a partir de la naturaleza humana y de su relación con el Universo, todo un sistema de deberes, prescribiendo y prohibiendo acciones. Tampoco éste es el cometido de la religión. Su forma de relacionarse con el Universo es de talante distinto.

Estaríamos, por tanto, ante tres actividades claramente diferenciadas del espíritu humano, y cabría preguntarse cómo se alcanza la unidad de ese espíritu: ¿cuál de esas tres instancias realiza la función unificadora del conjunto de la actividad espiritual? Por distintos motivos no acepta ni el primado de la razón teórica ni el de la razón práctica. Por el contrario, el carácter «sutil» de la instancia religiosa la convierte en apropiada para desempeñar esa función. Con ello se trata de ganar dialécticamente terreno ante los interlocutores de sus discursos: ya no se trata de reconocer el derecho a la existencia de la religión, en el seno de su propia provincia, junto a otras instancias, sino más bien de afirmar su primacía [88]. Frente al particularismo de toda actividad terrena, sólo la religión es capaz de ofrecer una auténtica universalidad al espíritu, alcanzando así su verdadero equilibrio.

La esencia de la religión no consiste para Schleiermacher ni en pensar ni en obrar, sino en la intuición y en el sentimiento. Intuición y sentimiento ¿de qué?: del Universo, de lo Infinito, del Uno y Todo... En expresión típicamente romántica, la religión viene definida como «sentido y gusto por lo Infinito» [89]. Es una actitud que se caracteriza por su pasividad «infantil» ante el misterio inefable del Universo, tal como señala el siguiente texto:

> Ella [la religión] quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus manifestaciones y acciones, quiere ser

[88] Reden, *o. c.*, pp. 45 ss.
[89] Reden, *o. c.*, p. 53.

impresionada y plenificada en pasividad infantil por sus influjos inmediatos [90].

La religión implica una actitud de modestia y de misterio ante las cosas que nos recuerda la serenidad *(Gelassenheit)* heideggeriana. Esta actitud supone la plenitud, la perfección del comportamiento humano al rectificar el carácter unilateral de una especulación y de una praxis carentes de esa complementación que sólo la religión podría dar. De ahí la condena schleiermachiana de Prometeo, de su rebelión contra los dioses, que distorsiona la conciencia de limitación y de contingencia del ser humano [91]. Aunque el poema *Prometeo* de Goethe esté en el origen del debate sobre la filosofía de Spinoza, y aun cuando dicha figura ocupe un lugar central entre las deidades románticas, Schleiermacher en su concepción religiosa adopta una actitud claramente antiprometeica. Prometeo podrá ser considerado como el santo más destacado del «calendario filosófico», pero no así en el religioso, dado que simboliza la tendencia hacia la absolutización de la finitud, pero ésta sólo encuentra su «redención» en el seno de la Infinito.

Esta inserción de lo finito en lo Infinito es aquello que permitiría, a juicio de Schleiermacher, aspirar a un «realismo superior» en la visión del mundo. Este realismo sería algo que se le escapa al «triunfo de la especulación» que supone el idealismo consumado de Fichte. Dicho idealismo, desprovisto del contrapeso de la religión, terminaría por degradar y destruir el Universo, convirtiéndolo en una sombra de nuestra limitación y finitud.

[90] Reden, *o. c.*, p. 50.

[91] A este respecto, Schleiermacher podría suscribir las siguientes consideraciones de L. Kolakowski: «[...] en este sentido general, cualquier religión, la religión como tal, es "antihumanista", antiprometeica. El fenómeno mismo de lo Sagrado y el acto mismo del culto expresan la conciencia del hombre de su carencia de autosuficiencia, de una debilidad ontológica y moral que él no tiene la fuerza necesaria para vencer solo» (cfr. *íd., Si Dios no existe...* Madrid, 1985, p. 201).

Es en este contexto donde Schleiermacher cree encontrar en Spinoza un aliado a favor de ese realismo superior. De ahí el homenaje inusual, tan llamativo en el marco de los *Discursos,* al filósofo holandés. Es uno de los textos más conocidos y citados de los *Discursos* y uno de los que también ha dado lugar a mayor número de discusiones entre los intérpretes de Schleiermacher:

> ¡Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! Estaba penetrado por el superior espíritu del mundo, lo Infinito era su comienzo y su fin, el Universo su único y eterno amor [...] estaba lleno de religión y de espíritu santo y por eso también se encuentra allí, sólo e inalcanzado, maestro en su arte, pero situado por encima del gremio de los profanos, sin discípulos y sin derecho de ciudadanía [92].

La crítica velada a Fichte encuentra así su contrapartida en tal homenaje a Spinoza. Éste daría expresión a un realismo superior en la medida en que su obra haría justicia a la vez a la especulación y a la religión, a la ciencia y al sentido de lo Infinito [93]. A pesar de las diferencias que puedan existir entre ambos pensadores, Schleiermacher se siente identificado con Spinoza en la exigencia de buscar un soporte a la finitud, a la que tan apegada veía a su época.

No parece posible, por tanto, defender el grado de identificación, entre el pensamiento de Fichte y el reflejado en los *Discursos,* que han sostenido algunos intérpretes, entre los que cabría destacar a E. Hirsch, quien interpreta ese escrito schleiermachiano fundamentalmente desde la filosofía de Fichte, de forma que Schleiermacher aparecería aquí como su discípulo, viniendo a ser los *Discursos* un escrito en torno a la disputa del ateísmo [94].

[92] Reden, *o. c.*, pp. 54-55.

[93] Cfr. G. Meckenstock, *o. c.*, p. 1.

[94] Cfr. E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie,* IV, pp. 500 ss.

Frente a este enfoque, parecen ciertamente más satisfactorias las interpretaciones de P. Seifert, Fr. Hertel y H. Timm, entre otros, que cuestionan esa visión de los *Discursos,* aun cuando acepten que un importante influjo de Fichte resulte incuestionable en otras obras, tal como ocurre en los *Monólogos.* Si, según Fichte, el orden moral vivo y efectivo de las cosas venía él mismo a ser Dios, según Schleiermacher el mundo moral no es para la religión el Universo, es decir, lo Absoluto o el orden divino [95]. El planteamiento de Schleiermacher no deja lugar a dudas en cuanto a su oposición al punto de vista de Fichte.

Por tanto, la religión sería, para Schleiermacher, aquella instancia que es capaz de dar verdadera universalidad al espíritu humano, facilitándole una visión integral de la realidad frente a la unilateralidad de las actitudes intelectualistas y moralizantes. Todo ello iría unido a la postulación de la autonomía de la religión, intentando llevar a su consumación el proceso kantiano de disociación entre la ciencia y la religión, al concebirla como emancipada no sólo respecto a la razón teórica, sino también a la práctica [96].

Sería precisamente esa cultura imperante, intelectualista y moralizante, la que constituiría el principal obstáculo para el florecimiento de la religión. Aun cuando todo el mundo nace con la disposición para la religión, esa disposición es inhibida y bloqueada por la cultura imperante que imposibilita su desarrollo armonioso. La educación que reciben los jóvenes, en cuanto reflejo de esas coordenadas generales, contribuye a que el espíritu humano sea absorbido por los intereses de la finitud, de forma que lo Infinito quede alejado lo más posible de su horizonte ideológico. Con ello la religión se ve condenada a desempeñar un papel demasiado insignificante y

[95] Reden, *o. c.*, p. 107.
[96] W. Dilthey, *o. c.*, pp. 427 ss.

precario [97]. Schleiermacher, en sintonía con su tiempo, tuvo una profunda sensibilidad pedagógica, siendo también capaz de hacer aportaciones originales en este campo [98], pero su concepción de la religión le conduce a criticar los supuestos de la educación imperante, incluso de aquella que se consideraba más actualizada y vigente, por no dejar el debido espacio para la libertad. Por otra parte, por lo que atañe a la enseñanza religiosa propiamente tal, la postura de Schleiermacher no puede menos de mostrarse feudataria de una concepción de la religión que se disocia de los enfoques teóricos y morales. Por ello la instrucción religiosa no podrá revestir para él la importancia que tiene para Hegel. Se pueden transmitir a los demás nuestras opiniones y principios, pero, en cuanto a su punto de partida religioso, las intuiciones y sentimientos, se trataría más bien de suscitarlos que de enseñarlos, debido a su carácter originario e inefable. Siguiendo el enfoque que ya apuntaba en sus planteamientos anteriores, tampoco en los *Discursos* se concede a los dogmas y a las proposiciones doctrinales ninguna importancia primordial:

> Algunos no son más que expresiones abstractas de intuiciones religiosas, otros son reflexiones libres acerca de la actividad originaria del sentido religioso, resultado de una comparación de la visión religiosa con la común [99].

En contraposición con esa demarcación de la religión frente a la metafísica y la moral, se produce en Schleiermacher una aproximación entre la religión y el arte, aun cuando ello no quiera decir que se puedan aceptar sin más los reproches de esteticismo que más de una vez se han hecho a su concepción de la religión. Dichos repro-

[97] Reden, *o. c.*, pp. 144-145.
[98] Cfr. Fr. Schleiermacher, *Pädagogische Schriften* (Hg. von E. Weniger), 2 Bde, Düsseldorf/München, 1957.
[99] Reden, *o. c.*, p. 116.

ches tendrían mayor validez dirigidos a otros contemporáneos suyos. En todo caso, resultaba inevitable, también en la obra schleiermachiana, una innegable aproximación entre el mundo religioso y el artístico. Tomando como pretexto al admirado Platón, Schleiermacher no tiene reparo en admitir que «la religión y el arte se encuentran uno junto al otro como dos almas amigas» [100]. Es sobre todo a la música a lo que se refiere Schleiermacher en este contexto. Al acentuar el carácter pasivo de los sentimientos religiosos, en contraposición a la metafísica y a la moral, Schleiermacher no quiere indicar que los sentimientos religiosos estén desprovistos de toda eficacia existencial. Ciertamente, las limitaciones del concepto schleiermachiano de religión no le permiten diseñar la sugerente dialéctica de lo religioso en cuanto «resistencia y sumisión», tal como hará D. Bonhoeffer. Pero, aun cuando no todo haya de ser realizado a partir de *(aus)* la religión, sí todo debe ser realizado con *(mit)* religión. A este respecto, los sentimientos religiosos han de ser concebidos como una especie de música sagrada que ha de acompañar a toda actividad humana. De esta forma, la aversión a la bibliocracia, a las proposiciones doctrinales en el ámbito religioso, deja lugar a la sutileza y a la espiritualidad de la música. Tal sería también el criterio que ha de seguir el virtuoso que comunica a los demás su religión. Por otra parte, el Universo mismo ha de ser concebido como el gran artista que forma de un modo inmediato su mayor obra de arte con la materia que le ofrece la humanidad [101].

Siendo ello así, es lógico que uno de los reproches fundamentales —el más conocido— que se le han dirigido a la concepción schleiermachiana de religión sea el subjetivismo, el cual vendría a representar un momento peculiar en el desenvolvimiento del principio moderno de la subjetividad. Ya D. Fr. Strauss refiere que para los «teólogos especulativos» Schleiermacher venía a ser una especie de sofista y que «miraban con desprecio desde la altura de su concepto absoluto el punto de vista subjetivo» schleiermachiano [102]. De hecho, la recepción de Schleiermacher va íntimamente unida a la de Hegel, y desde luego los hegelianos, empezando por el propio maestro, han sido particularmente sensibles al subjetivismo schleiermachiano. Aun cuando Hegel no pensara exclusivamente en Schleiermacher al describir el subjetivismo religioso de su tiempo, sí se refería a él de un modo especial. Este subjetivismo se preocupa de la «religión», de la «religiosidad», de la «piedad», pero no del «objeto»:

> Se exige tan sólo que el hombre debe tener religión. Esto es lo fundamental, y se considera incluso como indiferente si se sabe algo de Dios o no, o se sostiene que esto es algo totalmente subjetivo, no se sabe con certidumbre qué cosa sea Dios [103].

Por su parte, su discípulo Strauss, refiriéndose expresamente a los *Discursos,* no duda en señalar que la liberación y espiritualización de la religión tiene lugar mediante el repliegue casi completo de la religión en el sujeto, retrayéndola de la objetividad: «Lo que yo siento es lo fundamental» [104]. Por último, hagamos alusión a L. Feuerbach, quien remite a Schleiermacher —al que considera como el último teólogo del cristianismo— como aval de su programa de antropologización de la teología. Sólo sería necesario superar una serie de prevenciones que Schleiermacher, por prejuicios teológicos, no habría sido capaz de superar [105].

[100] Reden, p. 169.
[101] Reden, *o. c.*, p. 173.

[102] D. Fr. Strauss, *Charakteristiken und Kritiken,* Leipzig, 1844, p. 10.
[103] G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, i, F. Meiner, Hamburg, 1966, p. 157.
[104] D. Fr. Strauss, *Charakteristiken und Kritiken,* p. 22.
[105] L. Feuerbach, *Werke,* Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975, p. 211.

Ciertamente, Hegel y sus discípulos no son los únicos en reprochar a Schleiermacher un enfoque subjetivista de la religión, pero nos hemos referido a ellos por haber desempeñado un papel peculiar en la historia de este problema. Dicho reproche está desde luego fundamentado, pero es preciso hacer una serie de matizaciones para no simplificar excesivamente la concepción schleiermachiana. Al fin y al cabo, sin ir más lejos, el mismo Strauss le hizo también a Schleiermacher el reproche opuesto, el de espinosismo: según Strauss, todas las proposiciones fundamentales de la primera parte de *La fe cristiana* sólo resultarían debidamente comprensibles si se las traduce a fórmulas de Spinoza [106]. Tal situación no deja de ser reveladora del coeficiente de ambigüedad que la obra de Schleiermacher presenta a sus intérpretes. Los *Discursos* mismos han sido objeto de ese doble reproche: subjetivismo y espinosismo. Por lo que atañe en primer lugar al problema del subjetivismo religioso, H. Timm ha podido escribir gráficamente: «Dios ha muerto, viva la religión» [107]. Sin embargo, tal como hemos indicado, son necesarias ciertas matizaciones a este respecto.

Por si no estuviera suficientemente claro, Schleiermacher se reafirma en su voluntad de deslindar la religión frente a la metafísica, en la importante carta aclaratoria que le escribe a Sack en junio de 1801. Se trataría de alcanzar la «independencia» de la religión frente al torbellino de las corrientes filosóficas imperantes:

> Mi fin último ha sido, en el actual torbellino de opiniones filosóficas, exponer y fundamentar adecuadamente la independencia de la religión frente a toda metafísica [108].

[106] D. Fr. Strauss, *Charakteristiken und Kritiken,* p. 167.

[107] H. Timm, *Die heilige Revolution,* p. 28. Tres años más tarde de la aparición de los *Discursos,* Hegel va a hablar en *Fe y saber* (1802) de que la frase «Dios ha muerto» expresa el sentimiento sobre el que reposa la religión de los tiempos modernos (cfr. *íd., Glauben und Wissen,* F. Meiner, Hamburg, 1962, pp. 123-124). Sin embargo, se trata más bien de una transformación del concepto de Dios que de la muerte, de que va a hablar más tarde Nietzsche.

Pero ello no quiere decir que Schleiermacher pueda esquivar sin más una «lógica de la religión» (Bochenski), pues la religión debe ser «algo propio, que ha podido llegar hasta el corazón de los hombres, algo pensable, de lo que se puede establecer un concepto, acerca de lo que se puede hablar y discutir» [109]. Por eso, en otro lugar acepta hablar, a pesar de todas las reservas, de los «primeros y más esenciales» conceptos de la religión [110]. El problema está en el insuficiente desarrollo de esta temática por parte de quien, como «hombre», se había propuesto investigar de nuevo la «esencia» de la religión. Para garantizar la autonomía de la religión frente a la metafísica y a la moral, Schleiermacher se cree abocado a propugnar la «inmediatez» de las convicciones religiosas. Ya hemos señalado, al glosar la evolución intelectual de Schleiermacher, que, a raíz de la discusión de los planteamientos kantianos, desplazaba la religión a la inmediatez de la conciencia. Tal punto de vista es asumido ahora en los *Discursos:* quien no es consciente de sus sentimientos en cuanto «efectos inmediatos» del Universo, no posee religión alguna [111]. Y es que, como decíamos, lo propio de la religión es la inmediatez de sus convicciones.

> [La religión] se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del Universo, en las intuiciones y sentimientos particulares; cada uno de ellos es una obra que subsiste de por sí sin conexión con los otros o dependencia de ellos; ella no sabe nada de derivaciones y de establecer conexiones [...] todo es en ella inmediato y verdadero para sí [112].

[108] *KGA,* I, 2, p. LXIV.

[109] Reden, *o. c.,* p. 47.

[110] Reden, *o. c.,* pp. 119-120.

[111] Reden, *o. c.,* p. 120.

[112] Reden, *o. c.,* p. 58.

Pero ¿cómo estamos seguros de que en esa inmediatez religiosa todo sea «verdadero para sí» ¿Cómo podremos cerciorarnos de que las convicciones religiosas hayan de ser tomadas como algo «verdadero» o únicamente como «interpretaciones subjetivas»? ¿Hasta qué punto la psicología no suplanta a la lógica del conocimiento humano?... Tal situación sorprende más si tenemos presente que Schleiermacher, quien posee tantas afinidades con Jacobi, no duda en distanciarse de este último en lo referente a las relaciones entre el entendimiento y la fe religiosa. Si Jacobi es con el entendimiento un «pagano» y con el sentimiento un «cristiano», Schleiermacher replica que él se siente con el entendimiento un «filósofo» y con el sentimiento un hombre religioso, de forma que:

> Mi filosofía, por tanto, y mi Dogmática están muy decididas a no contradecirse [113].

Parecía, por consiguiente, que cabría esperar un mayor grado de colaboración en el proyecto de autofundamentación de la religión. Por eso nos parece justo el reproche que le dirige W. Weischedel, a saber, que la concepción schleiermachiana peca de «una confianza ingenua en la experiencia inmediata en el ámbito religioso», y que las intuiciones y sentimientos pueden ser víctimas de «falsificaciones» y «engaños», que sería preciso someter a un examen racional, crítico [114]. Si el proyecto

---

[113] Cfr. *Schleiermacher als Mensch,* pp. 273-274. Asimismo, hacia finales de su vida, hace una conocida confesión acerca de la convergencia peculiar entre el pensamiento especulativo y los sentimientos religiosos: «Yo debo pensar los pensamientos especulativos más profundos, y éstos son para mí completamente idénticos con los sentimientos religiosos más íntimos» (cfr. «Aus Schleiermachers Leben», en *Briefen,* Bd. 2, p. 511).

[114] Cfr. W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen,* Bd. 1, München, 1979, p. 220. Cabría referir aquí las consideraciones de A. N. Whitehead en sintonía con los reproches que Hegel dirigió a Schleiermacher: «La religión necesita un fundamento metafísico porque su autori-

hegeliano de una filosofía de la religión terminó fracasando por su desmesurada ambición teórica, en el caso de Schleiermacher la razón de ello parece encontrarse en el punto de vista opuesto. Por otra parte, ese concepto tan «incontaminado» de religión va a conducir a Schleiermacher a manifiestas violencias históricas, tal como ocurre, por ejemplo, cuando trata de explicar las querellas religiosas surgidas a lo largo de los tiempos: la responsabilidad es de los moralistas y, sobre todo, de los metafísicos, que invaden indebidamente el campo religioso. No se mencionan para nada las trabas que las distintas tradiciones religiosas han puesto a la emancipación filosófica y moral. O bien, cuando aborda las relaciones entre la Iglesia y el Estado —defendiendo con valentía la separación entre ambas instancias—, inculpa unilateralmente al Estado de haber utilizado a la Iglesia, pasando por alto los «servicios mutuos» prestados.

Pero la «inmediatez» de la experiencia religiosa no quiere decir que no se dé una relación con el objeto de la religión. Sin duda, tal relación aparece insuficientemente mediada, cabiendo afirmar que dicho objeto adolece de «un grado notable de indeterminación» [115]. Tal objeto, en un sentido ascendente, es la naturaleza tomada en su inmediatez física —constituyendo este nivel un mero preámbulo de la religión—, es la humanidad, en la que Schleiermacher, siguiendo a otros autores de la época, ya encuentra materia propia para la religión. No obstante, la humanidad no constituiría más que un lugar de reposo en el camino hacia lo Infinito: toda religión aspira a algo que está fuera y por encima de la humanidad [116]. De

---

dad peligra debido a la intensidad de las emociones que produce. Esas emociones prueban la existencia de una viva experiencia, pero constituyen una garantía muy pobre de la corrección de su interpretación» (cfr. *Id., El devenir de la religión,* Buenos Aires, 1961, p. 67).

[115] Cfr. T. Manderdini, *Il problema della religione,* Bologna, 1984, pp. 26-27.

[116] Reden, *o. c.,* p. 105.

tal condición es el Universo, lo Infinito, lo Eterno, el Uno y Todo..., siendo esta última expresión el compendio de todas las demás. Ya hemos visto, por otra parte, que la raíz de los equívocos acerca de la especificidad de la religión residía en la igualdad de objeto con la metafísica y la moral.

La religión, señala Schleiermacher, vive en la naturaleza infinita del Uno y Todo. La religión brota de la relación de lo finito con lo Infinito, pues implica reconocer a todo lo particular como una parte del Todo, a todo lo limitado como una expresión de lo Infinito [117]. El hombre moderno debe buscar a través de la religión este complemento que le falta a su cultura. En el seno de la Infinito todo puede coexistir y afirmar su derecho a la existencia. Como dijimos, la famosa expresión «Uno y Todo» sintetiza el objeto de la religión romántica y, más específicamente, de la de Schleiermacher. Se trata de la Totalidad de lo existente en su unidad y diversidad a la vez. La religión abre al hombre a esta realidad envolvente en cuyo seno trata de redimir su finitud, insertándose en esa armonía universal [118]. Ciertamente, tampoco en este caso topamos con la suficiente disciplina conceptual en la mostración de esa infinitud envolvente. Más bien, como observa R. Otto, cabría señalar una cierta proximidad de Schleiermacher a la mística.

En cualquier caso, lo finito y lo Infinito no se confun-

---

[117] Reden, *o. c.*, p. 56.

[118] Todavía en 1821, Goethe reiteraría una vez más esta temática que sirvió de lema a toda una época. En su poema *Uno y Todo (Eins und Alles)* el individuo encuentra su goce perdiéndose en el seno de lo Ilimitado:

> *Im Grenzenlosen sich zu finden,*
> *Wird gern der Einzelne verschwinden,*
> *Da löst sich aller Überdruss;*
> *Statt heissem Wünschen, wilden Wollen,*
> *Statt läst'gem Fordern, strengen Sollen,*
> *Sich aufzugeben ist Genuss.*

den, pero tampoco han de ser concebidos como realidades separadas. Schleiermacher considera un «engaño» buscar lo Infinito fuera de lo finito, lo opuesto fuera de aquello a lo cual se opone [119]. Desde un horizonte similar, Hegel va a escribir que lo Infinito ha pasado eternamente a la finitud [120]. El principio «Uno y Todo» no suponía, desde luego, la confusión de la finitud y la infinitud, pero sí su inseparación de forma que quedaba cuestionado el *horismós* platónico, que postulaba una trascendencia independiente de la finitud. La afinidad que muestran los *Discursos* con la filosofía de Spinoza se basa en algo más que en las dos referencias explícitas de que es objeto por parte de Schleiermacher. Esta afinidad se basa más bien en la reivindicación del lema «Uno y Todo» que recorre los *Discursos,* en la postulación de lo Infinito inseparado de lo finito, del Universo-Dios.

¿Es esto —de una forma sintética— todo lo que Schleiermacher tiene que decir acerca de lo divino, acerca del objeto de la religión? En principio parece que sí, debido a la capacidad significativa de la Totalidad de lo existente que revisten los términos frecuentemente utilizados: Universo, Infinito, Uno y Todo... No obstante, al final del segundo discurso se añade una especie de epílogo acerca de «Dios» y la «inmortalidad». Schleiermacher reconoce que la Divinidad, en su acepción habitual, no ha dicho «prácticamente nada». Lo que ahora va a añadir no supone ninguna respuesta unívoca a este problema.

Teniendo como marco de referencia los debates surgidos desde la irrupción de la filosofía de Spinoza, Schleiermacher, por una parte, reconoce que acerca de esta cuestión reinan las «mayores divergencias» [121] y, por otra, trata de relativizar la relevancia del problema de

---

[119] Reden, *o. c.*, pp. 145-146.

[120] *Wissenschaft der Logik,* I, p. 144.

[121] Reden, *o. c.*, p. 125. También a este respecto Schleiermacher difería del punto de vista de Jacobi.

Dios en la religión. A este respecto no valdría aquello de que «sin Dios no habría religión alguna». Y, aun cuando la idea de Dios es compatible con los diferentes niveles en que se nos revela el Universo, «una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios» [122]. En una línea ascendente, el Universo se nos puede presentar: 1) como caos; 2) como una pluralidad sin unidad; 3) de una forma más perfecta, como unidad en la pluralidad, como Uno y Todo. Con todas estas visiones del Universo puede conciliarse la correspondiente idea de Dios. Pero Schleiermacher relativiza y funcionaliza esta posibilidad: el si se tiene la intuición de Dios o no se tiene depende de la dirección que tome la «fantasía». No se nos da una respuesta unívoca a la cuestión de la existencia o no de Dios. En consonancia con ello, Schleiermacher concluye, tratanto de responder a los debates de su época, que la idea de Dios no se encuentra tan alta como se cree y que entre los hombres verdaderamente religiosos siempre hubo algo que consideraron más irreligioso que el ateísmo [123]. En definitiva, incluso en el nivel supremo de la religión sería posible, junto con la idea de Dios, una «piedad atea» [124].

Pensamos que esta situación de indefinición acerca del problema de Dios en los *Discursos* se debe a diversos factores, de mayor o menor relevancia. En primer lugar, cabría referirse a lo problemática que se había vuelto la imagen tradicional de Dios, situación a la que de una u otra forma alude el mismo Schleiermacher y que hacía difícil tomar una actitud definida acerca de esta cuestión.

En segundo lugar, la inhibición metafísica del autor, con su actitud psicologista que no permitía discernir con

---

122 Reden, *o. c.*, p. 126. Acerca del problema de Dios, véanse los estudios ya mencionados de P. Seifert, Fr. Beisser, H. Timm y M. Eckert. Asimismo, F. Christ, *Menschlich von Gott reden. Das Problem des Anthropomorphismus bei Schleiermacher*, Zürich/Köln/Gütersloh, 1982.

123 Reden, *o. c.*, p. 130.

124 Cfr. Fr. Beisser, *o. c.*, pp. 34 ss.

claridad entre convicciones subjetivas y afirmaciones de valor objetivo, hacía más difícil el planteamiento del problema de Dios, en su acepción habitual, que el del Universo o del Uno y Todo envolvente. En tercer lugar, desde las premisas del Uno y Todo o del Infinito, que ya comprende él mismo la finitud, no parecía coherente dejar un espacio para un Dios como ser aparte y personal. En los *Discursos* se insiste primordialmente, como queda dicho, en los conceptos de Universo, Infinito y Uno y Todo, entre otros semejantes. Pero el talante peculiar de la obra, tanto en el plano teórico como en el estilístico, permite a Schleiermacher una «libertad» operativa, que en otro caso no parecería posible. Quizá este estado de indefinición del problema de Dios en el marco del Uno y Todo nos permita comprender que la concepción schleiermachiana de la religión haya podido ser criticada a la vez de subjetivismo y de espinosismo. En efecto, entre estos dos polos, insuficientemente mediados, parecen oscilar los *Discursos*.

7. EL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD

Según hemos indicado, el «epílogo» del segundo discurso hace una referencia explícita tanto al problema de Dios como al de la inmortalidad. Si, hasta ese momento, de la «Divinidad» no había hablado prácticamente nada, de la «inmortalidad» no había hablado nada en absoluto. En realidad existe una comunidad de destino entre ambos polos. Así también la concepción schleiermachiana de Dios en su conexión con lo Infinito, el Universo, el Uno y Todo, condiciona su enfoque del problema tradicional de la inmortalidad.

A través del planteamiento de este problema, Schleiermacher se sitúa asimismo en el centro de otro de los debates que apasionaron a su época. Si la última parte del siglo XVIII se había caracterizado por haber cuestionado los «conceptos ortodoxos sobre la Divini-

dad», según palabras de Lessing, también el concepto de inmortalidad personal va a experimentar una crisis paralela, tal como cabe esperar de un problema subsidiario del primero. Se trata de una crisis que comienza en la Ilustración y que llega hasta el «debate de la inmortalidad» surgido en el seno de la escuela de Hegel. Schleiermacher se encuentra de una forma inevitable sumido en este proceso.

Dios y la inmortalidad constituían los dos polos que el proceso secularizador de la Ilustración parecía dejar a salvo, dando paso así al fenómeno de la religión natural. Pero o bien se llegaba a cuestionar esa religión natural y, con ella, la inmortalidad como tal, o bien se hacía desplazar a ésta hacia el ámbito de la razón práctica, tal como ocurre en Kant, en cuanto expresión de la necesaria adecuación del individuo con la ley moral, o bien se tendía, como hace Lessing en *La educación del género humano,* hacia la aceptación de sucesivas existencias individuales para posibilitar que el individuo se adecue a la perfección de la especie. Si se afirma que la misma ruta por la que accede a su perfección la humanidad ha de recorrerla cada individuo, antes o después, resulta comprensible la sorprendente afirmación de Lessing: «¿por qué no ha de presentarse en este mundo cada individuo más de una vez?» [125].

Por supuesto que la irrupción de la filosofía de Spinoza en la escena filosófica alemana iba a condicionar el sentido de la escatología con su insistencia en la presencia de la infinitud en la finitud, desplazando la idea de futuro hacia el presente como momento que responde mejor a la experiencia del Uno y del Todo. Es en este horizonte donde los románticos van a dar expresión a su mística de la muerte como forma de fusión con el Todo. Para Novalis, es en la muerte donde se revela la vida eterna, y para Hölderlin se trata de «ser uno con todo lo que vive, de retornar en un autoolvido al Todo de la Naturaleza» [126]. Más que de una supervivencia personal, se trata, por tanto, de la fusión con la Totalidad envolvente, con el Uno y Todo que redime la finitud del individuo.

Schleiermacher se sitúa en el seno de esta crisis de la idea tradicional de la inmortalidad personal. Ya hemos hecho alusión a la confesión autobiográfica, contenida en los *Discursos,* en la que se refiere a la crisis en la que Dios y la inmortalidad se esfumaron ante su mirada vacilante. En consonancia con ello, Schleiermacher creía poder concluir el tratamiento de la esencia de la religión sin apenas haber abordado explícitamente el problema de Dios y de la inmortalidad.

Lo mismo que ocurría con el tema de Dios, también en la presente cuestión su pensamiento se ha ido perfilando sobre todo a través de su recepción de las filosofías de Kant y de Spinoza. En el escrito de 1789 *Acerca del Bien supremo,* Schleiermacher cuestiona especialmente la teoría de los postulados de la crítica de la razón práctica y, por tanto, también el intento kantiano de fundamentar la inmortalidad. De esta forma, tanto la teología filosófica como el problema de la inmortalidad se veían abocados a buscar nuevas salidas.

Pero tampoco a causa de este cuestionamiento Schleiermacher va a abandonar el problema que aquí nos ocupa. Precisamente, en el mismo año 1789 se pregunta en una carta a su amigo Brinkmann si la esperanza de tantos miles ha de ser considerada como un mero sueño. Por lo que a él atañe, Schleiermacher admite que también comparte esa idea, aunque con mucha sobriedad y precaución [127]. De hecho, la concepción schleier-

[125] *Escritos filosóficos y teológicos,* p. 594. Sigue siendo instructivo a este respecto el estudio de R. Unger, «Zur Geschichte des Palingenesiegedankens im 18. Jahrhunderts», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* 2, (1924).

[126] Cfr. R. Unger, *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik,* Frankfurt a. M., 1922.

[127] Cfr. K. Nowak, *o. c.,* pp. 174-175.

machiana de la inmortalidad, lo mismo que la de Dios, va a estar profundamente condicionada por la experiencia envolvente del Uno y Todo.

A este respecto, las breves consideraciones que dedican al problema los *Discursos* vienen a constituir una especie de complemento a lo dicho anteriormente acerca de Dios y de la esencia de la religión. De nuevo nos encontramos con los conceptos clave: Universo, Infinito, Uno y Todo..., frente a los que el individuo trata de clarificar el sentido de su existencia. La inmortalidad debe ser algo más que un mero «deseo» de supervivencia: ha de ser concebida más bien como una «tarea», como un «cometido» que realizar por el individuo trascendiéndose a sí mismo. Cuando al final del cuarto discurso aborda Schleiermacher el problema de la comunicación religiosa, señala que en ese horizonte:

> Nadie posee una conciencia para sí, cada uno posee a la vez la del otro, ya no son sólo hombres, sino también humanidad, y saliendo de sí mismos, triunfando sobre sí mismos, están en el camino hacia la inmortalidad y la eternidad verdaderas [128].

¿En qué consiste la inmortalidad «verdadera», término éste tan parsimoniosamente utilizado por Schleiermacher? El que el individuo se trascienda a sí mismo y se convierta en «humanidad» no constituye más que una etapa, tal como ocurría con el objeto de la religión en general. La meta es la mayor fusión y compenetración posibles con lo Infinito, con el Universo, con el Uno y Todo. Con razón se ha podido escribir que la escatología de Schleiermacher es una escatología «inmanente», presente, pues nos movemos en un horizonte en el que lo Infinito está presente en lo finito y lo Eterno en lo temporal. La experiencia del Uno y del Todo es una experiencia de la «presencia» de lo Absoluto, y de ahí resulta que, si se

[128] Reden, *o. c.*, p. 234.

ha de hablar de la inmortalidad, no se la ha de concebir como un «deseo» que realizar más allá, sino como el abrirse y plenificarse en esta infinitud «presente», que proporciona su verdadera *Gelassenheit* al espíritu. Schleiermacher no podía expresarlo de forma más rotunda:

> En medio de la finitud hacerse uno con lo Infinito y ser eterno en un instante, tal es la inmortalidad de la religión [129].

Schleiermacher, como filósofo de la individualidad, remite a la vez a la trascendencia de esa existencia individual, a ser «más» que esa existencia restringida insertándola en el horizonte del Uno y del Todo. A este respecto, no duda en apoyarse en las palabras de Cristo:

> El que quiera salvar su vida, la perderá, mientras que quien pierda su vida por mi causa, la salvará.

Pero, dato revelador del carácter peculiar de los *Discursos,* Schleiermacher pone dicha frase en boca del «Universo». Cabría pensar tanto en el *amor dei intellectualis* a que se refiere Spinoza, como en el Evangelio del amor, en el Evangelio de san Juan. Toda la época estuvo dominada por esta simbiosis. Al fin y al cabo ya Lessing creía adoptar el punto de vista de causalidad inmanente de Dios en cuanto «sincero luterano» [130].

Esta inmortalidad inmanente constituye, pues, una tarea que realizar durante la presente vida. Sin embargo, Schleiermacher no omite hacer una referencia especial a la muerte: aquellos que tienen una concepción inadecuada de la inmortalidad y se angustian por su individualidad a la que no quieren perder en la infinitud no saben

[129] Reden, *o. c.*, p. 133. Cfr. M. Trowitzsch, «Einkehr ins Unendliche. Individualität und Unsterblichkeit», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 77 (1980), pp. 412 ss.

[130] Cfr. H. Timm, *Gott und die Frieheit,* p. 8.

aprovechar la oportunidad que les brinda la muerte para ir más allá de la humanidad y elevarse al objeto supremo de la religión. La muerte pierde así su dimensión terrorífica, convirtiéndose más bien en vía de acceso a lo Absoluto.

Pasados varios años, D. Fr. Strauss va a continuar considerando la concepción schleiermachiana de la inmortalidad como lo único que la ciencia moderna es capaz de decir al respecto:

> La frase de Schleiermacher: «en medio de la finitud hacerse uno con lo Infinito, y ser eterno en cada instante» es todo lo que la ciencia moderna es capaz de decir sobre la inmortalidad [131].

No iba a ser Hegel desde luego quien disintiera básicamente de esta afirmación, al insistir a lo largo de su obra en la «presencia» de lo Absoluto y por ello también en que la inmortalidad ha de ser concebida como una «cualidad actual» del espíritu [132]. Sin embargo, convendría recordar que, si en lo referente al objeto de la religión el mismo Schleiermacher dejaba abierta la posibilidad de una religiosidad atea, desde el punto de vista de la inmortalidad va a ser L. Feuerbach quien, con sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830), cuestione esa sublimación de la existencia individual en el Uno y Todo y ese hacerse uno con lo Infinito en medio de la finitud. Estaba asomando en la conciencia europea una visión más radical de la finitud, precursora del lema nietzscheano «Hermanos, permaneced fieles a la tierra» [133]. Las concepciones panteizantes con su «plenitud de sentido» hacen crisis y dejan al individuo mucho más desamparado de lo que llegaron a sospechar los adeptos

[131] D. Fr. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung mit der modernen Wissenschaft,* II, 1841, pp. 738 ss.
[132] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* II, ii, p. 110.
[133] Cfr. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke,* Bd. 11, p. 90.

del Uno y Todo. Este último parece haber constituido a este respecto algo así como un estado de transición en el que cabría decir, utilizando las palabras de Goethe, que, si bien se daba la ausencia de «Dios», tenía lugar, no obstante, la presencia de lo «divino».

8. RELIGIÓN Y RELIGIONES

Este punto también reviste una importancia fundamental en la concepción schleiermachiana, y a su tratamiento está dedicado el último de los discursos. Ya hemos hecho referencia a que, según nuestra opinión, el segundo y el quinto discursos son los dos goznes sobre los que gira toda la obra. No sin fundamento puede escribir R. Otto que el segundo discurso constituye algo «provisional», impreciso, que recibe su necesaria complementación mediante la temática que aborda el último discurso. Éste se presentaría como desempeñando un papel fundamental en la articulación de toda la obra [134]. Cabría decir que el quinto discurso corresponde, aun cuando sea de una forma sintética y rudimentaria, a la temática que por extenso va a exponer Hegel en la segunda y en la tercera parte de su filosofía de la religión: la religión determinada y la religión absoluta.

También Schleiermacher va abordar en la parte final de su obra el problema de las religiones positivas y, más en concreto, el significado del cristianismo, como coronando toda la obra. Sólo brevemente nos vamos a referir a ambos problemas. Si Schleiermacher difería de la mentalidad imperante en la Ilustración en lo referente a la consideración de la relevancia del problema de Dios y la inmortalidad en la religión, también va diferir ahora en lo concerniente a la valoración de las religiones positivas y de la llamada religión natural.

[134] Cfr. R. Otto, «Rükblick», en Fr. Schleiermacher, *Reden Über die Religion* (Hg. von R. Otto), Göttingen, 1967, pp. 220-221.

La Ilustración había tratado de localizar un fundamento racional subyacente en las distintas expresiones religiosas, a modo de núcleo válido para todos los hombres. Sólo así una religión sin dogmas ni Iglesias sería capaz de hacer frente a la intolerancia, a la superstición y al fanatismo, que venían a constituir una especie de mal absoluto para el pensamiento ilustrado. A pesar de la diferencia de matices existente, tal sería la religión, entre otros, de Tindal, Toland, Bolingbroke y Pope, pero también de Voltaire y Rousseau, si bien en este caso las diferencias son más notables. Asimismo, el mundo alemán se va a mostrar propicio para esta búsqueda de un fondo religioso común a todos los hombres, más allá de las religiones históricas y positivas. Precisamente una filosofía como la de Wolff creaba el clima adecuado para la misma. Cabría destacar en este sentido la obra de H. S. Reimarus. Tanto su radicalidad como su influjo en los medios culturales hacen que la obra de este autor sea un punto de referencia ineludible en la Ilustración alemana.

La religión natural es algo que, para Reimarus, debe hacerse accesible y comunicable a todos, dado que ella se transmite sobre la base de la filosofía, «una verdad que debe ser para todos». Frente a la impresión de caos y de incongruencia que produce la observación de las religiones positivas, la religión natural no recurre sino «al lenguaje de la naturaleza, que habla en todas las criaturas de Dios, junto con la razón y la conciencia» [135]. No obstante, es Lessing, editor de parte de la obra póstuma de Reimarus, quien va a expresar de la forma más rotunda las dificultades que el racionalismo ilustrado experimentaba a la hora de aceptar una religión positiva, histórica, revelada: el cristianismo, en última instancia. En su escrito *Sobre la demostración en espíritu y fuerza* aparece la conocida expresión:

[135] Cfr. K. Freiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie*, p. 83.

> Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son [136].

Lessing cree hallarse ante una especie de metábasis entre dos tipos heterogéneos de verdades, ante un foso que no es capaz de saltar: «ése es el repugnante gran foso con el que no puedo por más que lo intenté bien en serio saltármelo» [137]. Por ello resulta comprensible que en *Natán el Sabio* se relativicen las tres grandes religiones positivas: el judaísmo, el cristianismo y el mahometismo, a la vez que se predica la tolerancia y se desplaza el centro de gravedad hacia la conducta de cada individuo.

La religión dentro de los límites de la mera razón, de Kant, con todas las matizaciones del caso, pertenece asimismo a este contexto. Sólo una fe religiosa pura, en cuanto mera fe racional, es capaz de fundar una iglesia universal, mientras que, por el contrario, una fe histórica que está basada sólo en hechos, está limitada por unas circunstancias temporales y espaciales especiales [138]. Por ello Kant no duda en postular el tránsito paulatino desde la «fe eclesial» hasta el ámbito de la «fe religiosa pura», dado que «sólo la fe religiosa pura, que se funda enteramente en la Razón, puede ser reconocida como necesaria, por lo tanto como la única que distingue a la iglesia verdadera» [139].

Sin embargo, ya en el seno mismo de la Ilustración se va a cuestionar la presunta invulnerabilidad de la religión natural. Hume, especialmente, va a observar que las cuestiones referentes a ella siempre han estado sometidas a las discusiones de los hombres, y que sobre esas cuestiones «la razón humana no ha logrado ninguna pro-

[136] G. E. Lessing, *o. c.*, p. 447.
[137] *Ibíd.*, p. 449.
[138] I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* Alianza, Madrid, 1986, pp. 103-104.
[139] *Ibíd.*, p. 117.

posición segura»[140]. Por otra parte, Lessing iba a iniciar en *La educación del género humano* un nuevo enfoque de las religiones positivas que iba a tener una importante incidencia en el futuro. Schleiermacher se sitúa decididamente en el seno de ese proceso reivindicativo. Después de haber hablado de la «esencia» de la religión, señala que es preciso descubrir la religión en las «religiones». Por precaria que sea la forma de estas últimas, por mucho que en ellas la religión se haya despojado de su infinitud, es en ellas donde hay que buscar la «belleza celestial» de la religión. La pluralidad de la religión se impone desde la simple constatación de que nadie puede agotar las virtualidades de la misma, pues «el hombre es finito y la religión es infinita»[141]. Cada religión positiva vendrá a constituir una de las configuraciones particulares que debió asumir «la religión infinita y eterna» en medio de los seres finitos y limitados[142]. Frente a ellas, y a pesar de su precariedad, Schleiermacher no duda en «protestar» de la forma más enérgica contra la preferencia que la época mostraba por la llamada religión natural. Esta última sería «el digno producto de una época cuya obsesión fue una miserable generalidad y una vacía sobriedad»[143]. La religión natural vendría a ser paradójicamente un producto artificial y sofisticado, desprovisto de los rasgos acusados y de la determinación vital propios de las religiones positivas. Sólo éstas mostrarían la religión en su «realidad» y en su configuración fenoménica, más allá de su concepto general. Por ello, también sólo esas religiones poseen en sí un principio de individualización de su intuición de la Infinito en lo finito. De lo contrario, no podrían existir ni ser percibidas. La sensibilidad de Schleiermacher respecto al problema de la

[140] D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural,* Sígueme, Salamanca, 1974, p. 100.
[141] Reden, *o. c.*, p. 240.
[142] Reden, *o. c.*, p. 247.
[143] Reden, *o. c.*, p. 277.

individualidad encontraría, como dice Vattimo, un campo de acción privilegiado en la reflexión sobre la experiencia religiosa en cuanto «fenómeno individual por excelencia»[144].

Por otra parte, el tratamiento de las religiones positivas constituye el horizonte adecuado para aludir, de una forma más precisa, a la relevancia de lo histórico en la religión, pues, a diferencia de la llamada religión natural, las religiones determinadas deben comenzar por un «hecho», y de ahí se deriva su historicidad. Sin embargo, Schleiermacher pone interés en matizar este punto. Habría un problema de fondo consistente en conciliar el carácter histórico de las religiones y la propia disposición anímica para la religión. Por eso, si acepta que concebir a los hombres religiosos como de índole totalmente histórica no constituye ciertamente su menor elogio, añade a continuación que ello es también la fuente de grandes malentendidos[145]. Schleiermacher, que ya había mostrado su aversión hacia la «letra» en la religión, teme también la excesiva idealización de determinados acontecimientos históricos y, especialmente, del momento en que una intuición religiosa determinada apareció por primera vez en la historia de forma que se confunda ese «hecho» con la intuición fundamental de la religión como tal[146]. Es esta última la que constituye el centro de gravedad. Por ello la misión de los fundadores de religiones consiste ante todo en suscitar, en desvelar, nuestra propia disposición religiosa. Por ello también Schleiermacher evita considerar el judaísmo como precursor del cristianismo:

> Odio en la religión este tipo de relaciones históricas; su necesidad es mucho más elevada y eterna, y todo comienzo en ella posee un carácter originario»[147].

[144] G. Vattimo, *o. c.*, p. 41.
[145] Reden, *o. c.*, p. 282.
[146] Reden, *o. c.*, pp. 282 ss.
[147] Reden, *o. c.*, p. 287.

De esta forma la concepción schleiermachiana parece hacer más justicia al carácter individual de la religión que a su condición histórica propiamente dicha.

Por lo que se refiere a la mención de religiones concretas, Schleiermacher se limita prácticamente a la consideración del cristianismo. Previamente alude de una forma muy genérica al conjunto de las religiones positivas y se detiene un poco más detalladamente en el judaísmo. No obstante, éste sería desde hace tiempo una «religión muerta». El islam ni siquiera es mencionado. Es propiamente el cristianismo lo que le interesa. En una de sus cartas a H. Herz describe el quinto discurso como una especie de «ditirambo a Cristo» [148]. Si la religión sólo puede ser comprendida «mediante sí misma», Schleiermacher tiene al alcance de la mano el pretexto para centrarse en el cristianismo, en cuanto religión que él conoce y vive. El cristianismo se le presenta como la consumación de la religión. En ninguna parte se ha idealizado tanto la religión como en el cristianismo [149]. También Schleiermacher nos ofrece, por su parte, una visión idealizada y libre del mismo, en sintonía con la visión johánnica que tantos adeptos tuvo en la época. Sin embargo, tampoco las sagradas Escrituras cristianas han de ser consideradas como un «códice cerrado de la religión». En esta especie de «libertad ilimitada» romántica, la Biblia no sería algo clausurado, sino que podría convertirse en «Biblia» cualquier otro libro que haya sido escrito con la misma fuerza y vigor. De esta forma se podrá ir enriqueciendo a lo largo del tiempo, a pesar de la precariedad que envuelve a todo lo terreno. Por otra parte, el propio cristianismo reconoce su carácter caduco: vendrá un tiempo en el que ya no se hablará más de un mediador, sino que el Padre será todo en todo [150]. No obstante, Schleiermacher se muestra cauto acerca de ese momento de consumación: quizá se encuentra «fuera de todo tiempo».

[148] Cfr. *KGA*, I, 2, p. LVIII, nota 86.
[149] Reden, *o. c.*, p. 295.
[150] Reden, *o. c.*, p. 308.

De todas formas, al escribir los *Discursos,* Schleiermacher no puede sustraerse a la especial conciencia escatológica, de transición hacia una nueva época que invadía aquel momento histórico. Las conmociones políticas e ideológicas que se estaban produciendo propiciaban esa visión de las cosas. Al final del quinto discurso señala Schleiermacher que su tiempo se encuentra, de una forma evidente, en la frontera entre dos órdenes diferentes de las cosas. En este contexto cabe esperar también nuevas configuraciones de la religión, pues de la nada surgen siempre nuevas creaciones, y como nula se le figuraba a Schleiermacher la situación en que se encontraba la religión. Por eso, si a lo largo de la obra ya había aludido a la palingenesia de la religión, ahora evoca una palingenesia del cristianismo, que conduciría a éste a una figura nueva y más bella. De una forma más concreta, esta obra schleiermachiana está condicionada por la grandeza y la miseria del movimiento romántico. Por otra parte, Schleiermacher vivirá lo suficiente como para poder ir matizando el sentido y el alcance originarios de la obra.

9. LOS *DISCURSOS* DE 1799 Y LA EVOLUCIÓN POSTERIOR DEL PENSAMIENTO SCHLEIERMACHIANO

En esta aproximación al universo mental de los *Discursos,* nos atenemos a la primera edición de éstos, la de 1799. Sin embargo, el hecho de que en sucesivas ediciones Schleiermacher haya ido introduciendo una serie de modificaciones plantea el problema de hasta qué punto sigue compartiendo el pensamiento original o más bien se produce una evolución y un cambio ideológicos. Asimismo, la aparición en 1821-1822 de una obra fundamental como es *La fe cristiana* plantea la cuestión de cómo

se relaciona ésta con los *Discursos*. Aun cuando tal problema, como ocurre con frecuencia tratándose de la concepción schleiermachiana de la religión, es objeto de interpretaciones divergentes, quisiéramos abordarlo escuetamente.

Quizá cabría comenzar aludiendo a la forma en que Schleiermacher concibe su propia evolución intelectual a este respecto. Pensamos que se podría resumir diciendo que Schleiermacher fue consciente del carácter peculiar de su escrito de 1799, pero, a pesar de las dificultades que este hecho le ocasionó y de las modificaciones que consideró oportuno introducir, siempre creyó poder compartir las concepciones básicas de la primera edición de los *Discursos*.

Especifiquemos un poco más esta apreciación sintética. Cabría decir que, a medida que Schleiermacher se fue distanciando de las coordenadas del primer romanticismo, también se va a producir un determinado distanciamiento respecto a los *Discursos*. En su correspondencia con su amigo Brinckmann no duda en atribuir a los *Discursos* y a los *Monólogos* un carácter provisional respecto a otras obras de mayor envergadura que tenía proyectadas [151]. Por ello, cuando en 1806 prepara la segunda edición, no puede menos de experimentar una especie de extrañamiento frente a los *Discursos* y al contexto histórico en que han surgido, a la vez que reconoce, como queda dicho, «dificultades inútiles» y «motivos de malentendidos», situación que le conduce casi a desear que la obra no se volviera a editar [152]. Sin embargo, la obra se edita, aunque con bastantes modificaciones. Pero, a la vez que reconoce estas dificultades e introduce modificaciones, Schleiermacher termina aceptando que en el fondo él sigue permaneciendo el mismo. Así, por ejemplo, en la carta del 31 de diciembre de 1818 a Brinckmann le confiesa que desde los *Discursos* ha permanecido «completamente el mismo» [153].

Una situación similar vuelve a producirse en 1821 con motivo de la tercera edición. Por una parte, asoma el extrañamiento frente a una obra cuyo contexto parece haberse transformado, pero, por otra, reconoce que en una serie de puntos fundamentales su concepción ha permanecido la misma desde entonces [154]. Por ello termina por editar de nuevo la obra, aunque introduciendo nuevas matizaciones y, sobre todo, añadiendo a cada discurso una serie de «Aclaraciones» que tendrían por cometido disipar ciertos malentendidos surgidos en torno a los mismos y de reinterpretar la obra original a la luz de la evolución posterior del autor. Por otra parte, esta tercera edición de los *Discursos* venía a coincidir con la publicación de *La fe cristiana*, y, aunque parten de puntos de vista claramente divergentes, se «complementan mutuamente» [155]. También desde este horizonte habría para Schleiermacher una continuidad fundamental en su obra. Finalmente, en 1831 tiene lugar una cuarta edición, que se limita a reproducir el texto de la tercera, si bien introduciendo alguna matización de escasa relevancia. Esta cuarta edición es la que va a ser tomada como base en la edición de las *Sämtliche Werke* (1836-1864).

Es posible, sin embargo, tal como opinan algunos intérpretes, que Schleiermacher haya infravalorado la relevancia de las innovaciones y modificaciones que fue introduciendo en las sucesivas ediciones, y que asimismo sea discutible su concepción de las relaciones entre los *Discursos* y *La fe cristiana*. Al insistir sobre todo, a la hora de referirse a esas modificaciones, en los aspectos estilísticos y en los cambios operados en las circunstan-

151 Cfr. *KGA*, I, 2, p. LXVII.
152 *Schleiermacherr als Mensch*, p. 61.
153 *Ibíd.*, p. 290.
154 Cfr. *Fr. Schleiermacher's Reden über die Religion* (Hg. von B. Pünjer), Braunschweig, 1879, pp. XIII-XIV.
155 *Ibíd.*, p. 136, nota 5; *KGA*, I, 7, p. XXXII, 4.

cias externas en que surgió la obra, parece, en efecto, verse inducido a relativizar la importancia intrínseca de las modificaciones llevadas a cabo. Es significativo que, en la revisión de la obra realizada en 1806 con vistas a la segunda edición, el discurso que fue revisado más a fondo haya sido precisamente el segundo, el que aborda la esencia de la religión. Tanto es así que de las noventa y cinco páginas de que constaba en la primera edición, más de cincuenta fueron escritas de nuevo [156]. En la tercera edición, por el contrario, el peso se centra en las «Aclaraciones» que acompañan al texto de los *Discursos*.

Al margen de toda una serie de precisiones estilísticas, los intérpretes han llamado la atención sobre algunos aspectos de mayor relieve, observables en la nueva presentación de los *Discursos*. Éstos podrían ser una mayor proximidad al cristianismo, un concepto más preciso de Dios en su contraste con el mundo... Tal como cabía esperar, una de las primeras críticas a los *Discursos* por parte de los círculos ortodoxos fue la de espinosismo, lo cual incita a Schleiermacher a matizar su punto de vista. No obstante, el cambio que ha suscitado mayor atención por parte de los intérpretes fue el referente a la intuición y al sentimiento como asiento de la religión. En la primera edición, intuición y sentimiento aparecen como indisolublemente unidos. Toda intuición va unida con un sentimiento, de forma que cabría afirmar que, si la intuición sin sentimiento no es nada, otro tanto cabría decir del sentimiento sin intuición: ambos son originariamente una misma cosa, algo inseparado [157]. Sólo la acción posterior de la reflexión llevaría a cabo la separación entre ambos. Por el contrario, en la segunda y tercera ediciones cabe observar un neto predominio del término sentimiento. Junto con esta afirmación del sentimiento como sede de la religión, cabe observar asimismo que el término «religión» es sustituido con cierta frecuencia por el de «piedad» o «recogimiento» *(Frömmigkeit)* o por el de «religiosidad», que, en efecto, parecen más acordes con la índole del sentimiento [158]. Ello va a preparar el cambio operado en *La fe cristiana:* la centralidad de la religión en los *Discursos* cede el puesto a la piedad, y, si a la hora de precisar la esencia de la religión escribía en 1799 que la intuición del Universo constituía la fórmula suprema y más general de la religión [159], ahora la esencia de la piedad es definida como «el sentimiento de dependencia absoluta».

¿Por qué Schleiermacher operó este desplazamiento en su forma de concebir la religión? Aun cuando este punto ha sido abordado a menudo, no se puede decir que todos los interrogantes hayan sido aclarados. Hay todo un grupo de intérpretes que atribuye el cambio operado a la presencia de algún motivo externo, en concreto al influjo de aquellas corrientes filosóficas contemporáneas frente a las que Schleiermacher trataba de afirmar la autonomía de la religión. Baste con referirse aquí a la obra de H. Süskind, que, basándose en contribuciones anteriores, trata de explicar el desplazamiento hacia el sentimiento en la interpretación de la religión mediante el influjo de Schelling [160]. La conclusión a que llega este autor es que los derroteros seguidos por la filosofía de Schelling hicieron imposible la pretensión schleiermachiana de asegurar la autonomía de la religión describiéndola como «intuición» del Universo. Al concebir Schelling, a partir de 1801, la intuición del Universo como el objeto de su filosofía, Schleiermacher se vio obligado a asentar la religión primordialmente en la esfe-

[156] Cfr. Fr. W. Graf, «Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche,* 75 (1978), p. 160.

[157] Reden, *o. c.*, p. 73.

[158] Fr. W. Graf, *o. c.*, 182, nota 109.

[159] Reden, o. c., p. 55.

[160] H. Süskind, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System,* Tübingen, 1909.

ra del sentimiento, considerando por el contrario la intuición como órgano del conocimiento científico [161].

Fr. W. Graf, por el contrario, ha dado un nuevo enfoque a este problema al tratar de demostrar que las innovaciones introducidas en el texto original se deben más bien a motivos de carácter inmanente y objetivo [162], oponiéndose así no sólo al carácter determinante de algún influjo externo, sino también a la interpretación que de estas modificaciones habría ofrecido el propio Schleiermacher, al tratar de minimizar la relevancia de éstas.

Aunque parte de las consideraciones de Graf pueden ser discutibles, en este tema todavía no suficientemente estudiado [163], es innegable que su nuevo enfoque resulta enriquecedor al dirigir la atención a los motivos internos como explicadores de las modificaciones que se han ido produciendo en el texto de los *Discursos*. Las aporías e imprecisiones de que adolecía la concepción schleiermachiana explicarían este desplazamiento más acusado hacia la esfera del sentimiento. No obstante, en cualquiera de los casos, la visión schleiermachiana de la religión parecía destinada a anclarse más decididamente en la esfera del sentimiento, como una de las opciones prototípicas que presentaba aquel momento singular de la filosofía de la religión.

10. LA RECEPCIÓN DE LOS *DISCURSOS*

Aun cuando la relevancia atribuida a los *Discursos* fue creciendo con el paso del tiempo, a lo largo de los siglos XIX y XX, esta obra de Schleiermacher fue objeto de curiosidad para determinados círculos ya en el momento de su aparición. Por supuesto, para el círculo de sus conoci-

[161] *Ibíd.*, p. 172.
[162] Fr. W. Graf, *o. c.*, p. 150.
[163] También a este respecto, la nueva edición crítica podrá facilitar un estudio más riguroso de la obra schleiermachiana.

dos y amigos, pero también, en general, para el círculo de aquellos que se hallaban próximos al movimiento del primer romanticismo. Con distintos matices, la obra fue considerada como la expresión prototípica de la concepción romántica de la religión [164].

Merecen destacarse a este respecto tanto Novalis como Fr. Schlegel, sus colegas de la «sagrada revolución». El que más parece identificarse con el escrito schleiermachiano es Novalis, quien, según el testimonio de Fr. Schlegel, se sintió prontamente entusiasmado por los *Discursos* y prometió escribir algo sobre éstos. Ya nos hemos referido al ensayo de Novalis *La Cristiandad o Europa,* redactado unos meses más tarde que los *Discursos.* Dicho ensayo fue escrito bajo el influjo inmediato de los *Discursos* [165] y constituye, junto con éstos, uno de los manifiestos más significativos de la nueva situación espiritual. Novalis considera a Schleiermacher como a un «hermano» hacia el que quiere conducir a sus interlocutores, pues este hermano viene a constituir la «pulsación de la nueva época» [166], el cual —haciendo juego con su nombre— habría elaborado un nuevo velo *(Schleier)* para lo sagrado. Por lo demás, también Novalis se rebela contra el culto a la letra y, en sintonía con el momento histórico, se abre más bien a la idea de una regeneración del cristianismo, tendiendo hacia una época en la que la nueva Jerusalén sea la «capital del mundo». Aun cuando ambos autores no llegaron a encontrarse personalmente, los *Discursos,* como señala Dilthey, crearon entre ellos una especie de «lazo íntimo». Por ello, muerto tempranamente Novalis, Schleiermacher no duda, en la segunda edición de los *Discursos,* en rendirle homenaje junto a Spinoza:

> Si los filósofos se vuelven religiosos y buscan a Dios como Spinoza, y los artistas, piadosos y aman a Cristo como No-

[164] Cfr. *KGA,* I, 2, pp. LX-LXI.
[165] Cfr. *Novalis Werke,* C. H. Beck, München, 1969, pp. 799 ss.
[166] *Ibíd.*, p. 514.

valis, entonces cabrá celebrar la gran restauración de ambos mundos [167].

Por su parte, la identificación de Fr. Schlegel con los *Discursos* no es tan unívoca. Parece no estar exenta de una cierta ambigüedad, tal como cabe advertir en la *Nota* que les dedicó en el *Athenäum* [168], en la cual examina el escrito schleiermachiano desde una doble perspectiva complementaria: exotérica y esotérica, actitud que permite ciertas reservas por parte de Schlegel. Dicho enfoque, sin embargo, no le impide un elogio manifiesto a los *Discursos*: desde hace tiempo no se habría escrito nada tan importante y grandioso acerca del problema religioso. Sólo una alusión, no comprendida, de Lessing a este tema constituiría el único precedente más o menos inmediato de la concepción schleiermachiana de la religión. Schlegel se está refiriendo a las afirmaciones de Lessing en *La educación del género humano* en torno a la tercera Edad en la evolución religiosa de la humanidad y, de una forma especial, en el párrafo 86:

> Llegará ese tiempo de cierto, el tiempo de *un nuevo Evangelio* eterno, que se nos promete a nosotros en los libros elementales del Nuevo Testamento [169].

Precisamente estas ideas de Lessing también estaban gravitando sobre *La Cristiandad o Europa*, sobre todo al final del ensayo, cuando se habla de la regeneración del cristianismo. La referencia histórica de Schlegel aparece ciertamente apropiada, teniendo en cuenta todo el influjo que Lessing va a ejercer en la época posterior y, de una forma especial, en aquella aspiración hacia una plenitud escatológica que la ha caracterizado.

Tampoco es difícil pensar que los *Discursos* encontraran una buena acogida en un autor de curiosidad tan ilimitada como es Schelling, quien, por otra parte, se desenvuelve en un horizonte bastante afín al de Schleiermacher. Sin embargo, su primer encuentro con los *Discursos* no fue demasiado feliz. Aun cuando comenzó a leerlos de inmediato, los encontró difícilmente legibles y comprensibles. También difiere de ellos en cuanto al contenido, y algo similar le ocurre en lo referente a *La Cristiandad o Europa* [170]. No obstante, su apreciación pronto se va a hacer más favorable. Cuando en 1801 elabora su filosofía de la identidad, descubre con sorpresa su afinidad con el horizonte de los *Discursos:*

> Rindo tributo ahora al autor como a un espíritu al que sólo cabe considerar exactamente en el mismo nivel que los primeros filósofos originales [...]. Me parece que la obra ha surgido meramente desde sí misma y que de este modo no sólo constituye la más bella exposición, sino a la vez, incluso, una imagen del Universo [171].

Por lo que se refiere a Hegel, ya hemos recordado repetidas veces que representa una opción contrapuesta a la de Schleiermacher. Pero esta contraposición se va a ir agudizando con el paso del tiempo y no va a tener los *Discursos* como punto de referencia exclusivo. Hay, no obstante, dos escritos del joven Hegel que aluden explícitamente a ellos. En el prólogo a *La diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling* (1801) los *Discursos* son citados como una expresión sintomática de las aspiraciones y anhelos de una época [172]. Al año siguiente publica *Fe y saber,* en el que examina críticamente las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte. Los *Discursos* son abordados a modo de epílogo del capítulo dedicado a Jacobi, cuyo subjetivismo reflejarían, aun cuando se les reconozca su carácter específico frente a la filosofía jaco-

---

167 Cfr. W. Dilthey, *o. c.*, p. 451.
168 Cfr. *Kritische Ausgabe*, Bd. 2, pp. 275-281.
169 *Ibíd.*, p. 275.

170 H. Süskind, *o. c.*, pp. 60 ss.
171 *Ibíd.*, p. 62.
172 *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, F. Meiner, Hamburg, 1962, p. 6.

biana [173]. De todas formas, ya se perfila la crítica constante de Hegel a Schleiermacher, la de subjetivismo religioso [174].

Por otra parte, Schleiermacher era, como sabemos, pastor protestante, y esta circunstancia debía tener como consecuencia inevitable que su obra fuera examinada con particular sensibilidad por parte de los representantes de la ortodoxia. Tal es el caso del ya mencionado censor F. S. G. Sack, quien en la misiva a Schleiermacher de junio de 1801 no duda en calificar los *Discursos* como «ingeniosa apología del panteísmo» y de «exposición retórica del sistema espinosista» [175]. Espinosismo y cristianismo serían dos magnitudes irreconciliables, de forma que no comprende cómo alguien como Schleiermacher, que por oficio tiene por cometido transmitir las enseñanzas del cristianismo, pueda honestamente conciliar ambos puntos de referencia. En definitiva, a Schleiermacher habría que reprocharle un coeficiente innegable de ambigüedad al querer hacerse eco de inspiraciones heterogéneas. Como señala Dilthey, se necesitó un tiempo para que Schleiermacher resultara aceptado en el seno de la teología protestante. Por ambas partes se contribuyó a esta aproximación. De hecho, una nueva generación iba a acercarse con menos prevenciones al contenido religioso, filosófico y teológico de los *Discursos* [176]. Por otra parte, el que la obra alcanzara cuatro ediciones durante la vida del autor ya indica que conoció una divulgación notable entre el público contemporáneo.

Es curioso constatar que, cuando A. Ritschl en 1874, cincuenta años después de la muerte de Schleiermacher, hace alusión a los múltiples influjos que sigue ejerciendo

[173] *Glauben und Wissen*, p. 89.

[174] Cfr. D. Lange, «Die Kontroverse Hegels und Schleiermacher um das Verständnis der Religion», en *Hegel-Studien* (1983), pp. 201 ss.

[175] Cfr. «Aus Schleiermacher Leben», en *Briefen*, Bd. III, pp. 276-278.

[176] W. Dilthey, *o. c.*, p. 458.

éste en la Iglesia evangélica alemana, destaque de una forma especial los *Discursos*. Estos últimos constituirían el escrito más característico de Schleiermacher porque abarcan todo el problema de la religión tanto en su vertiente teórica como práctica y porque surgen, como una especie de revelación, del espíritu del autor, cuando éste, a comienzos de su edad adulta, entra en contacto con el mundo romántico [177]. Esta circunstancia sirve al menos para recordarnos que los *Discursos* fueron durante mucho tiempo estudiados de forma primordial por los teólogos protestantes. Por ello, y aunque, a nuestro entender, se trate ante todo de una obra de filosofía de la religión, quizá sea oportuno, antes de concluir, hacer unas pocas observaciones generales acerca del puesto de Schleiermacher en la historia del protestantismo.

11. SCHLEIERMACHER Y EL PROTESTANTISMO

Aunque discutido, Schleiermacher ocupa un lugar relevante en la historia del protestantismo. Su actividad como predicador, su magisterio en la Universidad de Berlín, sus publicaciones —especialmente *La fe cristiana*— hacen que Schleiermacher, en su polivalente actividad, se sienta especialmente «teólogo protestante» [178], al margen de la seducción que experimentan algunos colegas románticos por el catolicismo.

Cabría decir que la cultura alemana llevaba en sí la impronta protestante, siendo bien conocida a este respecto la expresión de Nietzsche según la cual el párroco protestante habría sido el abuelo de la filosofía alemana. No

[177] Cfr. A. Ritschl, *Schleiermachers Reden Über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands*, Bonn, 1874, p. 2.

[178] *Schleiermacher als Mensch*, p. 274.

obstante, también es cierto que el protestantismo se encontraba entonces sumido en un proceso de secularización inmanente y de volatilización de sus contenidos. Un autor tan clarividente como Hegel no deja de observar que en su momento histórico se está llevando a cabo un proceso de reducción y simplificación de los contenidos religiosos equivalente al operado en otro tiempo por la Reforma. Tal como escribe en su filosofía de la religión:

> Es la característica fundamental de los nuevos tiempos el que las doctrinas de la Iglesia protestante hayan sido reducidas al mínimo [179].

Por ello no es de sorprender que el tema de una segunda Reforma empiece a planear sobre el ambiente.

En este horizonte, Schleiermacher va a ser considerado, entre otras cosas, como «el Kant de la teología protestante» [180]. Así como Kant había roto con el edificio de la antigua metafísica y había tratado de esquivar tanto el dogmatismo como el escepticismo, así Schleiermacher habría hecho algo similar con la escolástica teológica, tratando de situarse más allá del racionalismo y del supranaturalismo. Con ello comenzaría la llamada «era Schleiermacher», caracterizada por su liberalismo protestante en alianza con la cultura decimonónica. Se insiste en la primacía de la experiencia religiosa, se infravaloran los dogmas y, si, por un lado, se critican las estrecheces del racionalismo ilustrado, por otro también se van a mitigar los elementos sobrenaturales del cristianismo, de modo que, a pesar de todos los esfuerzos, se estaría provocando una naturalización de la tradición protestante. De esta forma, a lo largo del siglo XIX la tradición religiosa protestante se iba adaptando a los imperativos de la cultura secular dando lugar al llamado *Kulturprotestantismus.* En este horizonte, aquellos autores como Kierkegaard que se esforzaron por ser más fieles al espíritu originario de la Reforma permanecieron en una situación marginal durante todo este capítulo de la historia del protestantismo [181].

[179] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* I, i, p. 36.

[180] Cfr. D. Fr. Strauss, *Charakteristiken und Kritiken,* p. 205. Más tarde otros, como Dilthey, van a reiterar este juicio.

Pero los valores tanto religiosos como seculares decimonónicos entran en crisis a partir de la conmoción que supuso la Primera Guerra Mundial, crisis que es reforzada por toda una serie de acontecimientos posteriores, en los años treinta y cuarenta, que sacudieron los fundamentos de la identidad europea. Asistimos entonces al despegue de la llamada teología dialéctica. Su surgimiento vendría a constituir un síntoma peculiar del «final de la Edad Moderna» [182]. El comentario de K. Barth a la Epístola a los Romanos constituye el manifiesto de un nuevo período de la teología protestante, que supone a la vez la «inversión de Schleiermacher» [183] y de toda una época que, siguiendo más o menos felizmente la inspiración schleiermachiana, estuvo estructurada por figuras como Ritschl, Harnack y Troeltsch. Kierkegaard va a ser redescubierto ahora tanto en la filosofía como en la teología. El primado de Dios, de la palabra revelada, de la trascendencia divina, de la fe..., a la vez que supone una conexión abierta con los grandes reformadores del siglo XVI, implica una especie de revolución respecto a la «era Schleiermacher».

El ataque más virulento a dicha era partió del escrito de E. Brunner *La mística y la palabra* [184]. Según Brunner, no habría más que dos tipos de relación con Dios: la mística y la fe. Pero la mística viene a constituir la forma

[181] Cfr. P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión,* Buenos Aires, 1971, pp. 191-192.

[182] Ch. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie,* Tübingen, 1977, pp. 1 ss.

[183] H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhunders,* München, 1972, pp. 38-40.

[184] E. Brunner, *Die Mystik und das Wort,* Tübingen, 1924.

más refinada de la divinización de la naturaleza, del paganismo y de la cosificación del espíritu. La mística vive de lo semioscuro, de lo indeterminado; la luz lo disuelve. Por el contrario, la fe vive de la palabra, que es para ella como la claridad del día. Por ello Brunner cree poder concluir: «O bien la mística, o bien la palabra» [185]. En esta alternativa, Schleiermacher ocupa un puesto definido: es el autor más representativo entre aquellos que han intentado transformar el contenido de la fe cristiana en mística. Los *Discursos* siguen desempeñando una función destacada en la confrontación con Schleiermacher, aunque ahora la valoración es muy distinta de la que ofrecía Ritschl. Servirían más bien como confirmación de la naturalización y de la psicologización de la religión operadas por Schleiermacher.

K. Barth, aun cuando matiza las afirmaciones contenidas en el libro de Brunner, no por ello deja de postular la inversión de Schleiermacher a que nos hemos referido. Schleiermacher no habría intentado tanto la identificación del cristianismo con la mística como con el movimiento cultural decimonónico. En este sentido cabría definir la teología schleiermachiana como *Kulturtheologie:* la obra más propia del cristianismo sería la cultura en cuanto triunfo del espíritu sobre la naturaleza, de la misma manera que el Reino de Dios, según Schleiermacher, vendría a identificarse con el progreso cultural [186]. En este sentido, Barth advierte un notable desplazamiento del centro de gravedad con respecto a la Reforma:

> Exactamente en el lugar en el que la teología reformada había dicho «Evangelio» o «palabra de Dios» o «Cristo», se dice ahora, tres siglos después de la Reforma, «religión» o «piedad» [187].

[185] *Ibíd.*, p. 5.
[186] Cfr. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert,* Bd. 2, Hamburg, 1975, p. 368.
[187] *Ibíd.*, p. 388.

Con ello se habría invertido propiamente el orden establecido por los reformadores. En definitiva, la obra de Schleiermacher cobra sentido en el horizonte del principio moderno de la subjetividad, del hombre como *subjektum* por antonomasia. No es que Barth estime imposible sin más hacer teología desde el horizonte antropocéntrico peculiar de la Modernidad, aun cuando no deja de preguntarse si precisamente en este horizonte no sería una prueba de mayor fuerza de carácter, y al mismo tiempo de clarividencia, explotar las virtualidades de la teología reformada de la palabra. Pero, en cualquier caso, tampoco Schleiermacher parece haber utilizado satisfactoriamente las posibilidades que le brindaba la nueva época, sino que, al margen de su voluntad, puso en cuestión los presupuestos de la teología cristiana de una forma en que probablemente esto no había ocurrido desde los tiempos de la antigua gnosis [188]. Aun cuando el mismo Barth siguió mostrando su interés por la obra de Schleiermacher, hasta el final de su vida [189], es obvio que el imperio de la teología dialéctica no podía menos de implicar una marginación de dicha obra.

Sin embargo, desde finales de los años cincuenta y comienzos de los sesenta asistimos a un interés renovado por Schleiermacher, dando lugar a un fenómeno que algunos intérpretes no dudarán en considerar como una *Schleiermacher-Renaissance,* que trataría de superar el carácter unilateral de la visión ofrecida por la teología dialéctica, procurando comprender la obra schleiermachiana más bien «a partir de sus propias instancias» [190]. Más allá de planteamientos descalificatorios o apologéticos, se intenta un diálogo directo con el texto schleiermachiano, que ahora es analizado con mayor rigor y precisión. Toda una floración de estudios va a surgir en el

[188] *Ibíd.*, p. 400.
[189] Cfr. *Schleiermacher-Auswahl* (Hg. von H. Bolli), Hamburg, 1968, Nachwort.
[190] Cfr. S. Sorrentino, *o. c.*, pp. 64 ss.

marco de esta *Schleiermacher-Renaissance* entre los que baste recordar aquí la importante aportación de P. Seifert *La teología del joven Schleiermacher* (1960), que, una vez más, también se va a centrar en el análisis de los *Discursos*. En este contexto se va a reexaminar a la vez la relación de Schleiermacher con los Reformadores cuestionando, aunque posiblemente de una forma excesiva, las conclusiones a que habían llegado los representantes de la teología dialéctica [191]. Al mismo tiempo se reeditan múltiples escritos schleiermachianos, entre ellos *La fe cristiana* y los *Discursos*, facilitando el contacto directo con el texto original, hasta que finalmente se emprende la primera edición crítica de la obra del autor [192].

Pero la *Schleiermacher-Renaissance* no es un fenómeno que se agote en los avatares de la teología protestante, sino que se extiende asimismo al ámbito filosófico, siendo ahora precisamente cuando se empieza a reconocer la importancia de Schleiermacher en este campo. Áreas como la hermenéutica, la ética, la pedagogía, han prestado últimamente una atención creciente al legado de Schleiermacher. También la filosofía de la religión que trata de valorar la relevancia que para esta disciplina reviste un escrito como los *Discursos*. A pesar del tiempo transcurrido desde que R. Otto reivindicara los *Discursos* como una obra fundamentalmente de filosofía de la religión, éstos continuaron, como queda dicho, siendo estudiados primordialmente por los teólogos protestantes. Y, aun cuando la obra de Schleiermacher se preste particularmente para un estudio interdisciplinario, consideramos convincente el punto de vista expresado por

[191] Véanse, por ejemplo, P. Seifert, «Schleiermacher und Luther», en *Luther*, 40 (1969), pp. 51 ss.; G. Ebeling, «Luther und Schleiermacher», en *Internationaler Schleiermacher Kongress*, Berlin, 1985, pp. 21 ss.

[192] Cfr. K. Nowak, «Die neue Schleiermacher-Ausgabe», en *Theologische Literaturzeitung*, Berlin, 109 (1984), pp. 917 ss.

R. Otto. Cada vez es mayor el número de los intérpretes sensibles a este planteamiento [193].

12. CONCLUSIÓN

En definitiva, la concepción schleiermachiana de la religión se encuentra en sintonía con un amplio sector del pensamiento contemporáneo. La crisis de la tradición ontoteológica de la metafísica va a tener, entre otras consecuencias, el centrarse en la indagación del fenómeno religioso, frente a la elaboración de un posible *sermo de Deo*, como última instancia fundamentadora. Baste pensar en la relevancia de Feuerbach para la filosofía de la religión, a pesar de la crisis de la problemática teológica y metafísica de que es expresión su pensamiento.

Aflora entonces el problema de la llamada trascendencia vacía, de la que de una u otra forma se van a hacer eco no sólo pensadores como Feuerbach, Nietzsche, Horkheimer, Bloch..., sino también autores representativos de la literatura contemporánea como Baudelaire y Rimbaud, con su mística de la trascendencia vacía, o Mallarmé, con su mística de la nada [194]. En esta línea se va a referir más tarde R. Musil a *El hombre sin atributos* como a un libro religioso en el estado de increencia [195]. Schleiermacher, al aceptar la posibilidad de una religión sin Dios, viene a sintonizar, de una forma explícita o tácita, con esta situación del hombre contemporáneo. En todo caso, sea cual fuere la opción que se defienda en el plura-

[193] Aparte de los diferentes autores que hemos ido mencionando a lo largo de este estudio preliminar, cabe recordar también la obra de M. Simon, *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher*, Paris, 1974.

[194] Cfr. Hugo Friedrich, *Estructura de la lírica moderna*, Barcelona, 1974.

[195] Cfr. *Mystik ohne Gott? Tendenzen des 20. Jahrhunderts* (Hg. von W. Böhme), Karlsruhe, 1982, p. 13.

lismo imperante en la filosofía de la religión, no parece posible ignorar el influjo ajercido por un clásico como Schleiermacher.

Por otra parte, también es preciso hacer una somera alusión a determinadas afinidades entre la época en que surgieron los *Discursos* y nuestro presente momento histórico. A pesar de su fragilidad, el movimiento romántico poseyó una grandeza innegable. Fue la primera gran rebelión contra las insuficiencias y unilateralidades del pensamiento moderno. Un renovado interés por la religión y la búsqueda de una «nueva mitología» son algunos de los rasgos definitorios de ese movimiento frente al proceso de desencantamiento del mundo desatado por el pensamiento ilustrado. Nuestra época no parece poseer la grandiosidad de la rebelión romántica, pero los insistentes interrogantes acerca de la naturaleza y vigencia de los ideales de la Modernidad, los múltiples cuestionamientos de la racionalidad clásica y un nuevo interés y sensibilidad por el mito [196], el retorno de la religión e incluso de los fundamentalismos son, entre otros, rasgos que vinculan nuestro presente histórico con el universo ideológico en que surgieron los *Discursos.* A pesar de la confusión y el diletantismo imperantes en nuestro tiempo, parece poder advertirse en él aquello que Heidegger calificó, en una conocida carta a W. Biemel, como la preparación de la «posibilidad de una metamorfosis de la estancia del hombre en el mundo» [197]. En este horizonte parece resultar provechosa una nueva lectura de Schleiermacher, y en concreto de sus *Discursos,* escritos en otro final de siglo, ciertamente más optimista y pujante que el nuestro, pero que también andaba a la búsqueda de una nueva *Gelassenheit* ante las cosas. En ambos casos se aspira a un «realismo superior» al que la razón instrumental puede proporcionar.

---

[196] Cfr., por ejemplo, C. Fr. Geyer, «Rationalitätskritik und "neue Mythologien"», en *Philosophische Rundschau,* 33 (1986), pp. 210 ss.

[197] Cfr. L'Herne, *Martin Heidegger,* 1983, p. 137.

13. NOTA ACERCA DEL TEXTO

Señalemos tan sólo que el texto escogido para esta traducción es el correspondiente a la primera edición, tal como suele hacerse habitualmente desde que R. Otto lo «rescatara» en su edición conmemorativa del primer centenario de la aparición de los *Discursos.* Por importantes que puedan ser las innovaciones introducidas en las ediciones posteriores para clarificar parcialmente los pasajes a menudo confusos, e incluso caóticos, del texto original, la edición de 1799, con sus logros y también con sus limitaciones, puede ser considerada como un exponente más fiel del peculiar momento histórico en cuyo contexto surgió. La presente versión, a la vez que trata de obviar determinadas dificultades de comprensión, producto del estilo de la obra, se esfuerza también por reflejar con fidelidad las peculiaridades del texto originario.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE SCHLEIERMACHER

A. Ediciones generales

Sämtliche Werke (Hg. von L. Jonas, A. Schweizer, Fr. Lücke u.a.), Berlin, 1836-1864.

Werke, in vier Bänden (Hg. von O. Braun und J. Bauer), Leipzig, 1910-1913.

Kritische Gesamtausgabe (Hg. von H. J. Birkner, G. Ebeling u.a.), Berlin/New York, 1980 ss.

B. Algunas ediciones de los *Discursos*

Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin, 1799.

Über die Religion. Kritische Ausgabe. Mit Zugrundelegung des Textes

der ersten Auflage (Hg. von G. Ch. B. Pünjer), Braunschweig, 1879.
Über die Religion. In der ursprünglichen Gestalt hg. von R. Otto, Göttingen, 1899.
Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Hg. von H. J. Rothert), Hamburg, 1958.

C) CORRESPONDENCIA

Aus Schleiermachers Leben. In Briefen (Hg. von W. Dilthey und L. Jonas), 4 Bände, Berlin, 1860-1863.

II. OBRAS SOBRE SCHLEIERMACHER

AA. VV.: *Internationaler Schleiermacher Kongress,* 2 Bände, Berlin, 1985.
BARTH, K.:*Die protestantiche Theologie im 19. Jahrhundert,* 2 Bände, Hamburg, 1975.
BLACKWELL, A.: *Schleiermacher's Early Philosophy of Life. Determinism, Freedom and Phantasy,* Harvard, 1982.
BRUNNER, E.: *Die Mystik und das Wort,* Tübingen, 1924.
CHRIST, F. *Menschlich von Gott reden. Das Problem des Anthropomorphismus bei Schleiermacher,* Zürich/Köln/Gütersloh, 1982.
DILTHEY, W.: *Leben Schleiermachers,* Berlin, 1870.
FRANK, M.: *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Interpretation nach Schleiermacher,* Frankfurt a. M., 1977.
HERMS, E.: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bes Schleiermacher,* Gütersloh, 1974.
HERTEL, Fr.: *Das theologische Denken Schleiermachers untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion»,* Zürich, 1965.
KANTZENBACH, Fr.: *Schleiermacher,* Reinbek be Hamburg, 1985.
MECKENSTOCK, G.: *Deterministische Ethik und kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794,* Berlin/New York, 1988.
NOWAK, K.: *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland,* Weimar/Göttingen, 1986.
REDEKER, M.: *Fr. Schleiermacher,* Berlin, 1968.
RITSCHL, A.: *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands,* Bonn, 1874.

RITSCHL, O.: *Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion,* Gotha, 1888.
SCHOLZ, G.: *Die Philosophie Schleiermachers,* Darmstadt, 1984.
SEIFERT, P.: *Die Theologie des jungen Schleiermachers,* Gütersloh, 1960.
SIMON, M.: *La philosophie de la religion dans l'oeuvre de Schleiermacher,* Paris, 1974.
SORRENTINO, S.: *Schleiermacher e la filosofia della religione,* Brescia, 1978.
SÜSKIND, H.: *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System,* Tübingen, 1909.
TIMM, H.: *Die heilige Revolution. Schleiermacher-Novalis-Fr. Schlegel,* Frankfurt a. M., 1978.
VATTIMO, G.: *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione,* Milano, 1968.

SOBRE LA RELIGIÓN

DISCURSOS A SUS MENOSPRECIADORES CULTIVADOS

PRIMER DISCURSO

APOLOGÍA

Puede constituir una tentativa inesperada, y vosotros os podéis admirar de ello con razón, que alguien perteneciente precisamente a aquéllos que se han elevado por encima de lo común y se encuentran transidos por la sabiduría del siglo, pueda solicitar que se preste atención a un objeto tan por completo descuidado por ellos. Confieso que no sé indicar nada que me presagie un resultado feliz, ni siquiera el de lograr vuestro aplauso para mis esfuerzos, mucho menos el de comunicaros mi forma de sentir y mi entusiasmo. Desde antiguo la fe no ha sido asunto de todo el mundo; de la religión siempre han entendido algo sólo unos pocos, mientras que millones se han dejado seducir, de múltiples maneras, por las envolturas con las que ella, por condescendencia, se dejaba recubrir de buen grado. Especialmente en nuestro tiempo, la vida de los hombres cultivados se encuentra lejos de todo lo que presenta cualquier semejanza con ella por insignificante que sea. Sé que vosotros veneráis tan poco a la Divinidad en el sagrado recogimiento como visitáis los templos abandonados; sé que en vuestras refinadas moradas no hay otros dioses domésticos que las sentencias de los sabios y los cánticos de los poetas, y que la humani-

dad y la patria, el arte y la ciencia —pues vosotros creéis poder abarcar plenamente todo esto— se han adueñado tan por completo de vuestro ánimo que, para el Ser eterno y sagrado que reside según vosotros más allá del mundo, no queda margen alguno y que no sentís nada respecto a él ni con él. Habéis conseguido hacer tan rica y polifacética la vida terrena que ya no necesitáis de la eternidad, y, después de que vosotros os habéis creado un universo, os sentís dispensados de pensar en el que os ha creado. Vosotros convenís, lo sé, en que no puede decirse nada nuevo ni nada que sea aún pertinente sobre este asunto que no haya sido tratado hasta la saciedad desde todos los puntos de vista por filósofos y profetas y, desearía no tener que añadir, por burlones y sacerdotes. Menos que de ningún otro —no se le puede escapar a nadie— os sentís inclinados a escuchar algo acerca de este tema de parte de los mencionados en último lugar, los cuales, ya hace tiempo, se han vuelto indignos de vuestra confianza, en cuanto estamento que sólo prefiere habitar en las ruinas devastadas del santuario, e incluso allí no puede vivir sin deteriorarlo y degradarlo todavía más. Sé todo esto y, sin embargo, me veo impulsado por una necesidad interna e irresistible, que ejerce sobre mí un dominio divino, de hablar, y no puedo retirar mi invitación a que precisamente vosotros me prestéis atención.

Por lo que se refiere a esto último, yo podría bien haceros la pregunta de cómo es que ocurre que vosotros, acerca de cualquier tema, sea importante o no, queréis ser informados preferentemente por aquellos que le han dedicado su vida y las fuerzas de su espíritu, y vuestra ansia de saber no rehúye las cabañas de los campesinos ni los talleres de los más modestos artesanos, y ¡sólo en los asuntos religiosos consideráis todo tanto más sospechoso cuando proviene de aquellos que afirman ser los virtuosos de los mismos y son considerados como tales por el Estado y el pueblo! Vosotros no podréis demostrar ciertamente que ellos no lo son y que lo que postulan y predican es cualquier cosa menos religión. Por tanto, despreciando con razón un tal juicio injustificado, confieso ante vosotros que yo también soy un miembro de esta Orden, y lo hago exponiéndome al peligro, si no me escucháis atentamente, de ser arrojado, bajo la misma denominación, al gran montón de los mismos. Se trata al menos de una confesión voluntaria, pues mi lenguaje no me habría delatado y los elogios de mis colegas tampoco; lo que yo deseo se encuentra por completo fuera de su horizonte y se asemeja poco a lo que ellos desean gustosamente ver y oír. No estoy de acuerdo con las llamadas de socorro de la mayoría, relativas a la decadencia de la religión, pues no sé que ninguna otra época la haya acogido mejor que la actual, y no tengo nada que ver con las lamentaciones trasnochadas y bárbaras, mediante las que desearían levantar de nuevo los muros derrumbados de su Sión judía y sus pilares góticos. Soy consciente de que en todo lo que tengo que deciros no delato en absoluto mi estado; ¿por qué, pues, no habría de confesarlo como cualquier otra contingencia? Los prejuicios que ellos comparten no han de constituir un obstáculo para nosotros, y sus delimitaciones, tenidas como sagradas, en lo concerniente a todo lo que cabe preguntar y comunicar, no deben poseer valor alguno entre nosotros. Como hombre os hablo de los sagrados misterios de la humanidad, tal como yo los concibo; de lo que ocurría en mí cuando todavía en la exaltación juvenil buscaba lo desconocido; de lo que, desde que pienso y vivo, constituye el más íntimo hilo conductor de mi existencia y que permanecerá para mí eternamente como lo supremo, sea cual fuere la forma en que me puedan afectar todavía los vaivenes del tiempo y de la humanidad. El hecho de que yo hable no se debe a una decisión racional, ni a la esperanza o al temor, tampoco obedece a un fin último o a algún motivo arbitrario o contingente: se trata de la necesidad interna, irresistible, de mi naturaleza, se trata de una vocación divina, se trata de lo que determina mi puesto en el Universo y me constituye en el ser que soy. Por tanto, aun cuando no sea ni pertinente ni aconsejable hablar de religión,

lo que a mí me impulsa inhibe con su poder divino estas consideraciones de cortas miras. Vosotros sabéis que la Divinidad se ha impuesto a sí misma mediante una ley inmutable escindir hasta lo infinito su gran obra, conjuntar cada existencia determinada tan sólo a partir de dos fuerzas opuestas, realizar cada uno de sus pensamientos eternos a través de dos configuraciones gemelas, enemigas entre sí y, sin embargo, inseparables y consistentes entre sí. Todo este mundo material, respecto al que la máxima meta de vuestra investigación consiste en penetrar en su interior, se les presenta a los más instruidos y reflexivos de vosotros sólo como un juego, proseguido eternamente, de fuerzas opuestas [1]. Toda forma de vida no es más que el resultado de una apropiación y rechazo constantes; toda cosa sólo posee su existencia determinada mediante el hecho de unir y mantener de un modo peculiar las dos fuerzas primarias de la naturaleza, la ávida atracción hacia sí y la activa y viva autoexpansión. Tengo la impresión de que acaso también los espíritus, tan pronto como han sido transplantados a este mundo, han de seguir una ley semejante. Toda alma humana —tanto sus acciones pasajeras como las peculiaridades internas de su existencia nos conducen a esta constatación— no es más que un producto de dos impulsos opuestos. Uno de estos impulsos consiste en la tendencia a atraer hacia sí todo lo que le rodea, a implicarlo en su propia vida, y, donde ello sea posible, a absorberlo completamente en su ser más íntimo. El otro consiste en el anhelo de ensanchar cada vez más, desde dentro hacia fuera, su propio sí mismo interno, de penetrarlo todo con ello, de comunicar a todos de ello, sin agotarse nunca a sí mismo. Aquel primer impulso va dirigido hacia el goce, tiende a las cosas particulares, que se le someten, se muestra satisfecho tan pronto

[1] Schleiermacher recurre aquí a los rudimentos de una filosofía de la polaridad, compartida asimismo por varios de sus contemporáneos. Junto con ellos, Schleiermacher propugna una concepción dinámica de la realidad, en la que subyace el juego de fuerzas opuestas.

como se ha apoderado de una de ellas y no actúa nunca sino mecánicamente sobre la próxima. El segundo desprecia el goce y aspira sólo a una actividad siempre creciente y más elevada; hace caso omiso de las cosas y de los fenómenos particulares, precisamente porque él los penetra y sólo encuentra por doquier las fuerzas y esencialidades ante las que se quebranta su fuerza; él quiere penetrarlo todo, plenificarlo todo mediante la razón y la libertad, y así procede precisamente hasta lo infinito y busca y genera por doquier libertad y cohesión, poder y ley, derecho y conveniencia. Pero, así como en el caso de las cosas corporales no hay ninguna que esté constituida únicamente por una de las dos fuerzas de la naturaleza material, así también cada alma participa en las dos funciones originarias de la naturaleza espiritual, y la perfección del mundo intelectual consiste en que todas las posibles conexiones de estas dos fuerzas entre los dos extremos opuestos, dado que aquí una de ellas, allá la otra, son casi exclusivamente todo y a la antagonista sólo le deja una parte infinitamente pequeña, no sólo estén realmente presentes en la humanidad, sino que también un vínculo general de la conciencia las abarque a todas, de forma que cada individuo, aun cuando no pueda ser otra cosa que lo que él debe ser, conozca sin embargo a cada uno de los otros tan claramente como a sí mismo, y comprenda perfectamente todas las manifestaciones particulares de la humanidad. Aquellos que se encuentran en los límites extremos de esta gran serie son naturalezas violentas, totalmente replegadas sobre sí mismas y aisladas. Unos están dominados por la sensualidad insaciable, que les incita a congregar en torno a sí una masa, cada vez mayor, de cosas terrenas, que ella desvincula gustosamente de la conexión del todo, para apropiársela de una forma plena y exclusiva; en la eterna alternancia entre el deseo y el goce, ellos no llegan más allá de las percepciones de lo particular y, ocupados siempre con relaciones egoístas, les permanece desconocida la esencia del resto de la humanidad. Los otros son impulsados

sin descanso de aquí para allá en el seno del Universo por un entusiasmo inculto, que sobrevuela su meta; sin llegar a configurar y a formar mejor algún ámbito de lo real, divagan en torno a ideales vacíos y, debilitando y consumiendo su fuerza inútilmente, retornan de nuevo, inactivos y agotados, a su primer punto de partida. ¿Cómo han de ser aproximadas estas distancias extremas para convertir la larga serie en aquel anillo cerrado, que es el símbolo de la eternidad y de la perfección? Existe, desde luego, un cierto punto en el que un equilibrio casi perfecto une a ambas, y a este equilibrio acostumbráis mucho más a menudo a sobrevalorarlo que a infravalorarlo, dado que comúnmente se trata tan sólo de un producto fantástico de la naturaleza que juega con los ideales del hombre, y sólo raras veces constituye el resultado de una autoformación que ha sido proseguida y llevada a buen término. Pero si todos los que ya no habitan en los límites extremos, se encontraran en este punto, no sería posible ninguna conexión de aquellos límites con este medio, y el fin último de la naturaleza se malograría por completo. Sólo el experto reflexivo está en condiciones de penetrar en los misterios de una tal mezcla en reposo; para toda mirada común los elementos particulares se encuentran ahí totalmente ocultos, sin reconocer lo que le es propio ni lo que se le opone. Por ello envía la Divinidad, en todas las épocas, aquí y allá, a algunos en los que ambos aspectos están unidos de un modo fecundo, los pertrecha con dones admirables, allana su camino mediante una palabra omnipotente y los constituye en intérpretes de su voluntad y de sus obras, y en mediadores de aquello que, de lo contrario, hubiera permanecido eternamente separado. Dirigid vuestra mirada hacia quienes expresan en su ser un alto grado de aquella fuerza de atracción, que se apodera activamente de las cosas circundantes, pero que a la vez poseen en tan amplia medida el impulso espiritual de penetración, que tiende a lo Infinito y proyecta en todo espíritu y vida, que lo exteriorizan en las acciones hacia las que les incita aquel impulso; a éstos no les

basta con ingerir, como si se tratara de destruirla, una masa bruta de cosas terrenas, sino que deben colocar algo ante sí, ordenarlo y configurarlo a modo de pequeño mundo que lleve la impronta de su espíritu, y así ellos ejercen su dominio de una forma más racional, su goce es más duradero y humano, y de este modo se convierten en héroes, legisladores, inventores, domeñadores de la naturaleza, demonios benévolos, que crean y difunden calladamente una felicidad más noble. Tales individuos se acreditan, mediante su mera existencia, como enviados de Dios y como mediadores entre el hombre limitado y la humanidad infinita. Al idealista inactivo, meramente especulativo, que disgrega su ser en una serie de pensamientos aislados y vacíos, le muestran de una forma activa lo que en él era mero ensueño, y en lo que hasta ahora despreciaba le presentan la materia que él propiamente debe elaborar; ellos le interpretan la voz desconocida de Dios, lo reconcilian con la tierra y con su puesto en la misma. Pero los individuos de talante puramente terreno y sensual necesitan, todavía en mayor medida, de tales mediadores, que les enseñen a comprender aquella fuerza fundamental, superior, de la humanidad, en la medida en que esos mediadores, sin recurrir a un impulso y a un obrar como el suyo, abarcan todo de una forma contemplativa e iluminadora y no quieren reconocer ningún otro límite que el Universo, que ellos han descubierto. Si a alguien que se mueva en esta senda Dios le concede también, junto con su impulso de expansión y de compenetración, aquella sensibilidad mística y creadora, que aspira a dar a todo lo interior también una existencia externa, entonces ese tal, después de cada incursión de su espíritu en lo Infinito, debe exteriorizar la impresión que éste haya producido en él, como un objeto comunicable mediante imágenes o palabras, para gozar de nuevo de él transformado en otra figura y en una magnitud finita, y él debe, por tanto, incluso involuntariamente y, por así decirlo, lleno de entusiasmo —pues haría eso aun cuando nadie se encontrara presente—, exponer a los demás

lo que le ha acontecido a él, como poeta o vidente como orador o artista. Un tal individuo es un verdadero sacerdote del Altísimo, en cuanto lo vuelve más próximo a quienes sólo están acostumbrados a percibir lo finito y lo irrelevante; él les presenta lo Celestial y lo Eterno como un objeto de goce y de unión, como la única fuente inagotable de aquello hacia lo que se dirigen todos sus anhelos. De este modo, él se esfuerza por despertar el núcleo dormido de la humanidad mejor, por infundir el amor hacia el Altísimo, por transformar la vida ordinaria en otra superior, por reconciliar a los hijos de la tierra con el cielo, que les pertenece, y por contrarrestar el pertinaz apego de la época a la realidad material más grosera. Este es el sacerdocio superior, que anuncia la vida íntima de todos los misterios espirituales y cuya voz desciende desde el Reino de Dios; ésta es la fuente de todas las visiones y profecías, de todas las obras de arte sagradas y de los discursos inspirados, que serán difundidos al azar, por si un ánimo receptivo los acoge y les permite fructificar en él.

No obstante, ¡ojalá ocurriera que esta función mediadora cesara y que al sacerdocio de la humanidad se le encomendara un destino más bello!; ¡ojalá llegara el tiempo que una antigua profecía describe como aquel en que no sería preciso que nadie fuera instruido, porque todos son enseñados por Dios! [2]. Si el fuego sagrado ardiera por doquier, no se necesitarían las fervorosas oraciones para implorarlo del cielo, sino que la apacible quietud de las vírgenes sagradas sería suficiente para mantenerlo vivo, de forma que no sería preciso que irrumpiera en llamas temibles, sino que su único cometido consistiría en mantener en equilibrio, en todos, el rescoldo interior y oculto.

Cada uno se iluminaría entonces, calladamente, a sí mismo y a los otros, y la comunicación de pensamientos y

[2] Cfr. Hebreos 8, 11; Juan 6, 45; Jeremías 31, 34.

sentimientos sagrados consistiría tan sólo en el fácil juego, bien de conjuntar los distintos rayos de esta luz, de refractarla después de nuevo, bien de dispersarla y después, aquí y allá, concentrarla de nuevo sobre objetos particulares. La palabra más suave sería comprendida, mientras que ahora las expresiones más nítidas no están libres de malentendidos. Se podría penetrar comunitariamente en el interior del santuario, mientras que ahora sólo cabe ocuparse, en los vestíbulos, de las nociones elementales. ¡Cuánto más gratificante es intercambiar ideas plenas de contenido con amigos e iniciados, que tener que irrumpir en el espacio vacío con esbozos apenas perfilados! Pero qué distanciados se encuentran entre sí actualmente aquellos entre los que podría tener lugar una tal comunicación, con qué sabia economía están repartidos en la humanidad, de una forma análoga a como en el espacio cósmico lo están los puntos ocultos a partir de los cuales la materia elástica originaria se expande en todas las direcciones, a saber, de forma que, precisamente, sólo se aproximan los límites extremos de su esfera de actividad —para que nada se halle totalmente vacío—, pero por cierto sin que el uno encuentre nunca al otro. Sabia economía sin duda: pues cuanto más todo el anhelo de comunicación y sociabilidad se dirige únicamente a aquéllos que más las necesitan, tanto más inconteniblemente procura granjearse a los correligionarios mismos que le faltan. Me encuentro sometido precisamente a este poder, precisamente esta naturaleza constituye también mi vocación. Permitidme hablar de mí mismo: vosotros sabéis que hablar de religión no puede ser expresión de orgullo, pues ella se encuentra siempre llena de humildad. La religión fue el cuerpo maternal, en cuya sagrada oscuridad se alimentó mi vida juvenil y se preparó para el mundo, que todavía constituía para ella una realidad no descifrada; en la religión ha respirado mi espíritu antes de que él hubiera hallado sus objetos externos, la experiencia y la ciencia; ella me ayudó cuando comencé a examinar la fe paterna y a purificar el corazón de los de-

sechos del pasado; ella permaneció en pie para mí cuando Dios y la inmortalidad se esfumaron ante los ojos vacilantes; ella me condujo a la vida activa; ella me ha enseñado a mantenerme a mí mismo, como algo sagrado, con mis virtudes y mis defectos, en mi existencia indivisa, y sólo mediante ella he realizado el aprendizaje de la amistad y del amor. Cuando se habla de otras cualidades y propiedades humanas, sé bien que ante vuestro tribunal, vosotros, los sabios y entendidos del pueblo, tiene escaso valor probatorio que alguien pueda *decir* cómo él las posee; pues puede conocerlas por las descripciones, por las observaciones de otros, o bien como son conocidas todas las virtudes, a partir de la antigua leyenda común acerca de su existencia; pero lo relativo a la religión es de tal índole y resulta tan raro que quien manifiesta algo acerca de ella debe necesariamente haberlo poseído, pues no lo ha oído en ninguna parte. De todo lo que celebro y siento como obra suya, se encuentra ciertamente poco en los libros sagrados, y ¿a quién que no lo haya experimentado él mismo no le resultaría un escándalo o una necedad?

Si yo, transido así por ella, debo hablar finalmente y ofrecer un testimonio acerca de la misma, ¿a quiénes me debo dirigir para ello sino a vosotros? ¿En qué otra parte habría oyentes para mi discurso? No es la ciega predilección por el suelo patrio, o por los copartícipes en la misma Constitución y en el mismo idioma, lo que me hace hablar así, sino la convicción íntima de que vosotros sois los únicos que sois capaces, y de que, por tanto, también sois dignos de que se os estimule el sentido para las cosas divinas y sagradas. Aquellos orgullosos isleños [3], a quienes muchos de vosotros veneráis de una forma tan abusiva, no conocen ninguna otra divisa que la de *ganar* y *disfrutar;* su celo por las ciencias, por la sabiduría de la vida y por la sagrada libertad no es más que un combate

[3] Referencia a los ingleses.

aparente, vacío. Así como los defensores más entusiastas de estas últimas realidades, entre ellos, no hacen otra cosa que defender apasionadamente la ortodoxia nacional y simular milagros a los ojos del pueblo para que no se llegue a perder la vinculación supersticiosa con antiguas usanzas, así tampoco hacen gala de mayor seriedad en todas las realidades restantes que vayan más allá de lo sensible y de la utilidad más inmediata. De este modo enfocan el problema de los conocimientos, de este modo su sabiduría sólo tiene como meta un empirismo miserable, y de esta forma la religión no puede ser para ellos más que letra muerta, un artículo sagrado en la Constitución, en la cual no hay nada real. Por otros motivos me distancio de los franceses, cuya visión apenas soporta quien venere la religión, dado que ellos pisotean en casi todas sus acciones, en casi todas sus palabras sus leyes más sagradas. La frívola indiferencia con la que millones de hombres del pueblo, la ligereza ingeniosa con la que ciertos espíritus brillantes contemplan el hecho más sublime del Universo [4] que no sólo acontece bajo sus ojos, sino que los afecta a todos y determina cada movimiento de su vida, demuestra suficientemente qué poco capaces son de un respeto sagrado y de una verdadera adoración. Y ¿qué detesta más la religión que la arrogancia desenfrenada con la que los mandatarios de los pueblos ofrecen resistencia a las leyes eternas del mundo? ¿Qué inculca ella con mayor ahínco que una moderación circunspecta y humilde, acerca de lo cual parece estar ausente de ellos el más débil de los sentimientos? ¿Qué hay más sagrado para ella que la excelsa Némesis, cuyas acciones más temibles en el torbellino de la obcecación no llegan a comprender? Allí donde los mudables tribunales de lo criminal, que en otro tiempo sólo debieron afectar a familias

[4] Alusión a la Revolución francesa. Dentro de las peculiaridades de su pensamiento, también Schleiermacher, lo mismo que tantos contemporáneos, se sintió fascinado por la magnitud de este acontecimiento histórico.

particulares, para llenar a pueblos enteros de veneración ante el ser celestial y para dedicar durante siglos las obras de los poetas al destino eterno, allí donde éstos se renuevan inútilmente de mil maneras distintas, ¡cómo se extinguiría hasta un nivel irrisorio una voz solitaria sin llegar a ser oída y observada! Aquí en el suelo patrio se da el clima idóneo, en el que ningún fruto falla por completo; aquí encontráis difundido todo lo que constituye el ornato de la humanidad, y todo lo que es susceptible de desarrollo se reviste en alguna parte, en lo particular al menos, de su figura más bella; aquí no se echa en falta ni sabia moderación ni contemplación sosegada. Aquí, por tanto, debe hallar la religión una especie de refugio ante la grosera barbarie y el frío sentido terrenal de la época.

Sólo os pido que no me releguéis, sin escucharme, entre los que consideráis despectivamente como rudos e incultos, como si el sentido de lo sagrado se hubiera desplazado, a modo de ornato trasnochado, al estrato inferior del pueblo, al que sólo convendría todavía ser conmovido, en una actitud de respeto y fe, por lo Invisible. Vosotros adoptáis una actitud muy benevolente con estos hermanos nuestros, y os agradaría que a ellos se les hablara también de otros objetos más elevados, de la moralidad y el derecho y la libertad, y que así, en algunos momentos determinados al menos, su tendencia interna fuera orientada hacia lo mejor, y que se suscitara en ellos una impresión de la dignidad de la humanidad. Y que de este modo también se hablara con ellos de religión y se removiera a veces todo su ser hasta encontrar el punto en que yace oculto este instinto sagrado; que se les fascinara mediante destellos particulares que se producen a partir de dicho instinto; que se les abriera, a partir de los puntos centrales más íntimos de su estrecha limitación, una perspectiva hacia lo Infinito, y que se elevara por un momento su sensibilidad animal hacia la conciencia superior de una voluntad y una existencia humanas; siempre se ganará mucho con ello. Pero os pregunto: ¿os dirigís a ellos cuando queréis descubrir la conexión más íntima y el fundamento supremo de aquellos santuarios de la humanidad?, ¿cuando el concepto y el sentimiento, la ley y la acción han de ser perseguidas hasta su fuente común, y se ha de presentar lo real como eterno y como fundado necesariamente en la esencia de la humanidad?

¿No sería suficiente con que vuestros sabios fueran entonces comprendidos tan sólo por los mejores de vosotros? Pero precisamente éste es mi fin último respecto a la religión. No quiero suscitar sensaciones particulares, que quizá pertenecen a su ámbito, no quiero justificar o cuestionar representaciones particulares; yo desearía conduciros a las profundidades más íntimas, desde las que ella interpela primeramente al ánimo; desearía mostraros de qué disposiciones de la humanidad brota, y cómo ella pertenece a lo que consideráis como más elevado y precioso; querría conduciros al pináculo del templo [5], de forma que pudierais obtener una visión de conjunto del santuario y descubrir sus misterios más íntimos. ¿Podéis asegurarme en serio que aquellos que se atormentan cotidianamente de la forma más penosa con lo terreno, resultan los más idóneos para familiarizarse así con lo celestial?, ¿que aquellos que se obsesionan por el instante más inmediato y están encadenados a los objetos más próximos se pueden elevar a la visión más amplia del Universo?, ¿y que quien en la monocorde alternancia de una actividad muerta todavía no se ha encontrado a sí mismo, descubrirá la Divinidad viviente de la forma más nítida? Por tanto, sólo a vosotros os puedo convocar ante mí, a vosotros que sois capaces de elevaros por encima del punto de vista común de los hombres, a vosotros que no rehuís el dificultoso camino hacia el interior del ser humano, para hallar el fundamento de su actividad y de su pensamiento.

Desde que me hice estos planteamientos, me he encontrado largo tiempo en el estado de ánimo vacilante

[5] Cfr. Mateo 4, 5.

propio de aquel que, echando de menos una joya estimada, no quisiera decidirse a escudriñar el último reducto en el que pudiera estar oculta. Hubo tiempos en los que todavía considerasteis como una prueba de coraje especial desvincularos parcialmente de la religión y leer y escuchar gustosamente sobre diferentes temas con tal que se tratara de eliminar un concepto tradicional; en el que os complació ver una religión esbelta bajo el adorno de la elocuencia, puesto que vosotros queríais de buen grado que al menos el sexo amable conservara un cierto sentido de lo sagrado. Todo esto ha cambiado, no se debe hablar más de ella, y se pretende que también las Gracias mismas deban, con dureza no femenina, destrozar la flor más tierna de la fantasía humana. Con ninguna otra cosa puedo vincular, por tanto, el interés que solicito de vosotros, sino con vuestro desprecio mismo; sólo deseo pediros que en este desprecio seáis debidamente cultivados y consumados. No obstante, investiguemos, os lo ruego, cuál ha sido, propiamente, su punto de partida: ¿lo particular o el todo?, ¿las diferentes especies y sectas de la religión, tal como han existido en el mundo, o el concepto mismo? Sin duda, algunos se declararán partidarios de este último punto de vista y esto suelen serlo siempre, sin razón, los menospreciadores apasionados que realizan su cometido a partir de sí mismos y no se han tomado la molestia de adquirir un conocimiento exacto de la cosa, tal como ella es. El temor de un Ser eterno y la referencia a otro mundo constituyen, opináis, los pivotes de toda religión, y esto en general os resulta odioso. Decidme, por tanto, interlocutores muy queridos, ¿de dónde habéis sacado estos conceptos de la religión, que constituyen el objeto de vuestro desprecio? Toda expresión, toda obra del espíritu humano puede ser considerada y conocida desde un doble punto de vista. Si se la considera desde su punto central, según su esencia íntima, entonces aparece como un producto de la naturaleza humana, fundado en una de sus formas necesarias de acción o en uno de sus impulsos, o como queráis denominarlos,

pues yo no quiero emitir ahora un juicio sobre los tecnicismos de vuestro lenguaje; si se la considera desde el punto de vista de sus límites, de acuerdo con la actitud y la configuración determinadas que ha adoptado aquí y allá, entonces se presenta como un producto del tiempo y de la historia. ¿Desde qué perspectiva habéis, pues, considerado este gran fenómeno espiritual para que hayáis desembocado en aquellos conceptos que vosotros consideráis como el contenido común de todo lo que desde siempre se ha denominado con el nombre de religión? Difícilmente podréis decir que esto constituye una consideración del primer tipo; pues, ¡oh bondadosos!, entonces deberíais conceder que al menos algo de lo referente a estas ideas pertenece a la naturaleza humana y, aun cuando quisierais afirmar que ellas tal como se hallan actualmente sólo han surgido de falsas interpretaciones o falsas conformaciones de una aspiración necesaria de la humanidad, os convendrá, no obstante, uniros a nosotros para poner de relieve lo que hay de verdadero y eterno en este asunto y para liberar a la naturaleza humana de la injusticia, que sufre siempre que en ella algo es mal interpretado o mal enfocado. En nombre de todo lo que os es sagrado —y, de acuerdo con esta constatación, debe haber algo sagrado para vosotros— os conjuro a que no descuidéis este cometido, para que la humanidad, que veneráis junto con nosotros, no se enoje, con toda la razón del mundo, contra vosotros, como quienes la han dejado abandonada en un asunto importante. Y, aun cuando constatéis que este cometido ya ha sido realizado, puedo, no obstante, contar con vuestro agradecimiento y vuestra aprobación. Pero probablemente diréis que vuestros conceptos acerca del contenido de la religión no constituyen sino el segundo punto de vista sobre este fenómeno espiritual y que precisamente la religión es algo vacío, y es despreciada por vosotros, porque lo que constituye su centro le es totalmente heterogéneo, de forma que no puede ser llamado religión y que ésta no proviene de allí y no puede ser por doquier sino una apa-

riencia vacía y falsa que, a modo de una atmósfera turbia y agobiante, se ha concentrado en torno a una parte de la verdad. Pero si vosotros consideráis aquellos dos puntos como el contenido de la religión, en todas las formas bajo las que ella ha aparecido en la historia, entonces me está permitido preguntar si vosotros habéis también observado de una forma precisa todas sus manifestaciones y habéis aprehendido correctamente su contenido común. Vuestra concepción, si ha surgido así, la debéis justificar desde lo particular, y si alguien os dice que es incorrecta y equivocada, y os remite a algo distinto en la religión, que no es algo vacío, sino que posee un centro, lo mismo que cualquier otra realidad, entonces debéis, a pesar de todo, primero escuchar y juzgar, antes de seguir ulteriormente despreciando.

No os mostréis, por tanto, contrariados al escuchar lo que quiero hablar ahora con aquellos que ya desde el comienzo, de una forma más correcta pero también más dificultosa, han partido de lo particular. Vosotros estáis familiarizados, sin duda, con la historia de las necedades humanas, y habéis recorrido las diferentes construcciones religiosas, desde las fábulas absurdas de las naciones salvajes hasta el deísmo más refinado, desde la burda superstición de nuestro pueblo hasta los fragmentos mal ensamblados de metafísica y moral, a los que se denomina cristianismo racional, y las habéis encontrado a todas incoherentes y contrarias a la razón. Yo estoy lejos de querer contradeciros en esto; más bien, si con ello opináis sinceramente que los sistemas religiosos más elaborados no poseen estas propiedades en menor medida que los más burdos, si veis al menos que lo divino no puede encontrarse en una serie que aboca, en ambos eslabones extremos, en algo ordinario y despreciable, os quiero dispensar gustosamente del esfuerzo de valorar de una forma más precisa todos los eslabones intermedios. Todos ellos aparecen como transiciones y aproximaciones a los últimos; cada uno surge algo más pulido de la mano de su época hasta que finalmente el arte se ha elevado hasta aquel artilugio consumado con el que nuestro siglo se ha entretenido tan ampliamente. Pero este perfeccionamiento es cualquier cosa menos una aproximación a la religión. No puedo hablar de ello sin enojo; pues debe resultar penoso para quien es sensible a todo lo que brota del interior del ánimo, y para quien se toma en serio que cada aspecto del hombre sea formado y desarrollado, ver cómo el Superior y Excelente se ha desviado de su destino y ha perdido su libertad, manteniéndose en una esclavitud despreciable por el espíritu escolástico y metafísico de tiempos bárbaros y fríos. Allí donde existe y actúa la religión, ella debe revelarse de forma que conmueva el ánimo de un modo peculiar, mezcle todas las actividades del alma humana o más bien las distancie, y disuelva toda actividad en una intuición asombrada de lo Infinito. ¿Es esto lo que encontráis en estos sistemas teológicos, en estas teorías acerca del origen y el fin del mundo, en estos análisis acerca de la naturaleza de un Ser incomprensible?, ¿en un marco donde todo desemboca en una argumentación fría y sólo puede ser abordado en el tono de una ordinaria disputa académica? En todos estos sistemas, que despreciáis, no habéis encontrado ni habéis podido encontrar, por tanto, la religión, porque ella no se encuentra ahí y, si se os mostrara que ella se halla en otra parte, entonces siempre seríais aún capaces de encontrarla y venerarla. Pero ¿por qué no habéis descendido más hacia lo particular? ¡Admiro vuestra ignorancia voluntaria, oh investigadores bondadosos, y vuestra persistencia demasiado condescendiente en lo que precisamente está ahí y os es computado como elogio! Lo que no habéis hallado en estos sistemas, lo deberíais haber visto precisamente en los elementos de estos sistemas y, desde luego, no de uno o de otro, sino, ciertamente, de todos. Todos contienen algo de esta materia espiritual, pues sin ella no hubieran podido surgir; pero quien no acierta a liberarla se limita siempre a mantener en sus manos una mera masa muerta y fría, por muy finamente que la desmenuce y por muy

exactamente que escudriñe todo. La indicación de tener que buscar lo verdadero, lo recto, que no habéis encontrado en la gran masa, en los primeros elementos, aparentemente toscos, no os puede resultar extraña a ninguno de vosotros que os preocupáis más o menos por la filosofía y estáis familiarizados con sus avatares. Recordad, pues, cuán pocos de los que siguiendo un camino propio han descendido al interior de la naturaleza humana y del mundo y han contemplado y expuesto su relación recíproca, su armonía interna bajo una luz propia, elaboraron un sistema propio de filosofía, y cómo todos han comunicado sus hallazgos de una forma más delicada —aun cuando fuera también más frágil—. Pero ¿no hay sistemas en el seno de todas las escuelas? Sí, en el seno precisamente de escuelas, que no son otra cosa que la sede y el semillero de la letra muerta [6], pues el espíritu ni se deja fijar en Academias ni infundir ordenadamente en mentes receptivas: se volatiliza comúnmente en el camino desde la primera boca hasta el primer oído. ¿No interpelaríais, tratando de ilustrarle, a quien considerara a los confeccionadores de este gran cuerpo de filosofía como a los filósofos mismos y quisiera encontrar en ellos el espíritu de la ciencia, diciendo: ¡ello no es así, buen amigo! Quienes se limitan a seguir los pasos de otros y a recopilar y permanecer estancados en lo que otro ha transmitido, no poseen en ámbito alguno el espíritu de la cosa; éste sólo se encuentra en los inventores, y a ellos debes recurrir tú. Pero vosotros habréis de conceder que en el caso de la religión esto ocurre todavía en mayor medida, puesto que ella, según toda su esencia, se encuentra precisamente tan alejada de todo lo sistemático como la filosofía se siente inclinada a ello por naturaleza. Considerad, pues, de quién proceden estas construcciones artificiales, de cuya mutabilidad os mofáis, cuya falta de simetría os ofende, y cuya desproporción respecto a su tendencia de estrechas miras os resulta tan irrisoria.

[6] Cfr. 2 Corintios 3, 6.

¿Acaso de los héroes de la religión? Nombradme entonces, entre todos aquéllos que nos han aportado alguna nueva revelación, uno solo, desde el que concibió por primera vez a la Divinidad única y universal —ciertamente el pensamiento más sistemático en todo el ámbito de la religión— hasta el místico más reciente, en el que quizá brilla todavía un rayo originario de luz interna (pues no me censuraréis por no mencionar a los teólogos que rinden culto a la letra, que creen hallar la salvación del mundo y la luz de la sabiduría en un nuevo ropaje con que revisten sus fórmulas o en los nuevos planteamientos de sus supuestas demostraciones); nombradme entre todos ellos uno solo que hubiera considerado que merecía la pena ocuparse de este trabajo propio de Sísifo. Tan sólo algunos pensamientos elevados sacuden su alma abrasada por un fuego etéreo, y el trueno mágico de un discurso fascinante acompañó a la sublime aparición y anunció al mortal en actitud adorante que la Divinidad había hablado. Un átomo fecundado por una fuerza supraterrena cayó sobre su ánimo, lo volvió allí todo semejante a sí, lo ensanchó paulatinamente y entonces explotó como impulsado por un destino divino en un mundo cuya atmósfera le ofrecía demasiado poca resistencia, y todavía en sus últimos momentos produjo uno de aquellos meteoros celestes, de aquellos signos tan expresivos de la época, cuyo origen nadie desconoce y que llena de profundo respeto a todos los terrestres. Debéis buscar estos destellos celestes, que se producen cuando un alma santa es impresionada por el Universo; debéis acecharlos en el instante incomprensible en el que se hayan producido; de lo contrario os ocurre como al que aproxima demasiado tarde la materia combustible al fuego, que la piedra ha arrancado al acero, y entonces sólo encuentra un corpúsculo frío, insignificante, de metal grosero, en el que ya no puede encender nada.

Yo os pido, por tanto, que, dejando a un lado lo que se suele llamar religión, dirijáis vuestra atención tan sólo a estas insinuaciones y estados de ánimo particulares que

hallaréis en todas las manifestaciones y acciones nobles de los hombres inspirados por Dios. Pero si tampoco en este ámbito particular descubrís nada nuevo y apropiado —y yo confío, no obstante, en la buena causa a pesar de vuestra erudición y de vuestros conocimientos—, si entonces no se ensancha ni se transforma vuestra concepción estrecha, que sólo es el producto de una observación sumaria, si podéis entonces despreciar todavía esta tendencia del ánimo hacia lo Eterno, si os puede parecer todavía ridículo ver considerar también desde este punto de vista todo lo que es importante para el hombre, en ese caso quiero creer que vuestro desprecio de la religión es algo acorde con vuestra naturaleza, y no tengo nada más que deciros. Tan sólo no temáis que yo, finalmente, quiera refugiarme, todavía, en aquellos subterfugios ordinarios consistentes en mostraros qué necesaria es ella para el mantenimiento del derecho y del orden en el mundo, y para venir en ayuda de la miopía de las concepciones humanas y de los estrechos límites del poder humano, pertrechados con el recurso de una mirada que todo lo ve y de un poder infinito; o bien que os exponga cómo la religión es una amiga fiel y un apoyo saludable de la moralidad, en la medida en que ella, con sus sagrados sentimientos y sus brillantes perspectivas, ciertamente facilitaría de una forma poderosa a la debilidad humana, la lucha consigo misma y la realización del bien. Así hablan, por cierto, aquellos que pretenden ser los mejores amigos y los defensores más celosos de la religión; pero yo quiero dejar sin decidir la cuestión relativa a quién es objeto de un mayor desprecio en esta asociación de ideas, si el derecho y la moralidad, a los que se concibe como necesitados de un apoyo, o la religión que debe apoyarlos, o bien vosotros a quienes se está hablando. ¿Cómo podría yo pretender de vosotros, en el caso de que quepa daros este sabio consejo, que realicéis con vosotros mismos, en vuestro interior, un libre juego y que os dejéis llevar por algo, que por lo demás no tuvierais ningún motivo para estimar y para amar, hacia alguna

otra cosa, que vosotros de todos modos ya veneráis y a la cual ya prestáis vuestra atención? O si acaso mediante estos discursos sólo se os debiera decir al oído lo que tenéis que hacer por amor al pueblo, ¿cómo deberíais entonces vosotros, que estáis llamados a formar a los demás y a hacerlos semejantes a vosotros, cómo podríais comenzar engañándoles y ofreciéndoles como sagrado y efectivo algo que a vosotros mismos os resulta sumamente indiferente, y que ellos han de rechazar tan pronto como se hayan elevado al mismo nivel que vosotros? No puedo exhortar a tal modo de proceder, pues supone la hipocresía más perniciosa para con el mundo y para con vosotros mismos, y quien desee avalar de este modo la religión, no podrá sino aumentar el desprecio de que ya es objeto. Admitiendo que nuestras instituciones civiles padecen todavía un alto grado de imperfección y que han mostrado todavía poco vigor para prevenir la injusticia o para eliminarla, ¡qué abandono culpable de un asunto importante, qué vacilante incredulidad en lo concerniente a la aproximación a lo mejor se daría si a causa de ello hubiera que apelar a la religión! ¿Os encontraríais en un estado acorde con el derecho por el hecho de que su existencia reposara sobre la piedad? Todo el concepto que vosotros consideráis, no obstante, tan sagrado, ¿no os desaparece de entre las manos tan pronto como partís de este punto de vista? Abordad el asunto de una forma inmediata, si os parece que se encuentra en una situación tan lamentable; mejorad las leyes, entremezclad las Constituciones, conceded al Estado un brazo de hierro, dadle cien ojos, si todavía no los tiene, sólo no adormezcáis los que tenga, con una lira engañosa. No intercaléis un asunto como éste en otro; de lo contrario no lo podéis controlar y no consideréis, para afrenta de la humanidad, su más sublime obra de arte como una planta parasitaria, que sólo se puede alimentar de savia extraña.

El derecho no necesita siquiera de la moralidad, la cual, sin embargo, se encuentra mucho más cerca de él, para asegurarse el dominio más ilimitado en su campo; él

debe reposar totalmente sobre sí. Quien sea su administrador, debe poder hacerlo imperar por doquier, y quienquiera que afirme que esto sólo puede ocurrir infundiendo la religión —si es que se puede infundir arbitrariamente aquello que sólo existe en la medida en que brota del ánimo— afirma a la vez que sólo deben ser administradores del derecho aquellos que tienen la habilidad de insuflar en el alma humana el espíritu de la religión, y ¡a qué sombría barbarie de épocas impías nos retrotraería todo esto! Pero la moralidad tampoco ha de poseer más aspectos en común con la religión; quien establece una diferencia entre este y aquel mundo se engaña a sí mismo; por lo menos todos los que tienen religión creen en un solo mundo [7]. Si, por tanto, la aspiración al bienestar es algo extraño a la moralidad, lo posterior no debe poseer mayor valor que lo anterior, y el temor reverencial ante lo Eterno no ha de ser tenido en mayor estima que el experimentado ante un hombre sabio. Si, mediante cada aditamento que se le haga, la moralidad pierde su brillo y su consistencia, cuánto más mediante un añadido que no puede negar nunca su tonalidad superior y extraña. No obstante, esta concepción la habéis escuchado suficientemente de parte de aquellos que defienden la independencia y omnipotencia de las leyes morales; pero yo añado que también constituye el mayor desprecio hacia la religión querer trasplantarla a otro ámbito para que ella preste ahí sus servicios y muestre su eficacia. Tampoco quiere ella dominar en un reino extraño: pues no está tan ávida de conquistas como para querer ampliar el suyo. El poder que le compete y del que ella se hace acreedora de nuevo, en cada instante, le es suficiente, y para ella que considera todo como sagrado, reviste todavía un carácter sagrado especial lo que ocupa junto con ella el mismo rango en la naturaleza humana.

[7] Una de las afirmaciones más rotundas del universo ideológico del joven Schleiermacher.

Pero, tal como pretenden aquéllos, la religión debe servir en el sentido riguroso de la palabra, debe poseer un fin y mostrarse útil. ¡Qué degradación!; ¿y sus defensores deberían mostrarse afanosos en procurarle estas peculiaridades? Ojalá que aquellos que persiguen de tal manera la utilidad y para los que, en última instancia, también el derecho y la moral están ahí a causa de alguna otra ventaja que se derive de ellos, ojalá que ellos mismos se hundan en este círculo eterno de una utilidad general, en el que dejan sumirse todo lo bueno, y acerca de lo que ningún hombre, que desee ser algo para sí mismo, entiende una palabra saludable, antes de que se erijan en defensores de la religión, para la gestión de cuyos asuntos son precisamente los más ineptos. ¡Una bella gloria para la Celeste si ella pudiera gestionar así de un modo aceptable los asuntos terrenos del hombre! ¡Mucho honor para la Libre y Despreocupada si ella fuera ciertamente algo más vigilante e impulsivo que la conciencia moral! Por algo así, ella no descenderá del cielo hasta vosotros. Lo que sólo es amado y valorado a causa de una utilidad que se encuentra fuera de él, puede bien ser necesario, pero no es necesario en sí, puede permanecer siempre como un deseo piadoso, sin pasar a la existencia, y un hombre razonable no le concede a ello ningún valor extraordinario, sino tan sólo el precio apropiado a aquella cosa. Y éste resultaría bastante bajo para la religión; yo por lo menos haría una oferta modesta, pues, he de confesarlo, no creo que haya que dar tanto relieve a las acciones reprobables que ella haya impedido ni a las de índole moral que ella pueda haber producido. Por tanto, si esto fuera lo único que pudiera procurarle respeto, yo no quisiera tener nada que ver con su temática. Incluso para recomendarla sólo de pasada resulta demasiado insignificante. Una gloria imaginaria, que se desvanece cuando se la considera más de cerca, no puede servir de ayuda a aquella que abriga pretensiones más elevadas. Que la religión surja de por sí del interior de cada alma mejor, que a ella le pertenezca una provincia propia en el

ánimo, en la que impera de un modo ilimitado; que ella sea digna de mover mediante su fuerza interna a los espíritus más nobles y más excelentes y de ser conocida por ellos según su esencia más íntima: tal es lo que yo afirmo y lo que gustosamente quisiera asegurarle, y a vosotros os compete ahora decidir si merecerá la pena escucharme, antes de que os confirméis todavía más en vuestro desprecio.

SEGUNDO DISCURSO

SOBRE LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

Vosotros sabréis cómo el viejo Simónides, mediante una dilación siempre reiterada y prolongada, sosegó el ánimo de aquel que le había importunado con la pregunta: ¿qué son, en definitiva, los dioses? [1] Me agradaría comenzar con una dilación semejante ante la pregunta bastante más amplia y comprehensiva: ¿qué es la religión?

Naturalmente no con el propósito de callar, y de dejaros como aquél en la perplejidad, sino para que vosotros, mantenidos en vilo por una espera impaciente, podáis dirigir fijamente vuestras miradas hacia el punto que buscamos, apartándoos, por tanto, completamente de cualquier otro pensamiento. Pues la primera exigencia de aquellos que sólo interpelan a espíritus ordinarios consiste en que el espectador que quiera ver sus manifestaciones e iniciarse en sus secretos se prepare para ello mediante la continencia de cosas terrenas y mediante un sagrado sosiego, y después, sin distraerse por la visión de

[1] Referencia a Hieron, tirano de Siracusa (478-466). Cfr. Cicerón, *De natura deorum*, 1, 60.

objetos extraños, concentre plenamente su mirada en el lugar en el que debe mostrarse el fenómeno. Con cuánta mayor razón debo exigir una obediencia semejante, yo que he de suscitar un espíritu no común, que no se digna aparecer bajo cualquier máscara ordinaria, muy vista, y al que deberéis por largo tiempo observar con mucha atención para reconocerlo y comprender sus características significativas. Sólo si os enfrentáis a las esferas de lo sagrado, con la sobriedad más imparcial de vuestro sentido, que percibe clara y correctamente todos los contornos y ávido de comprender, desde sí mismo, lo que le es expuesto, no se deja seducir ni por antiguos recuerdos ni sobornar por presentimientos preconcebidos, puedo esperar que, si no os encariñáis con el objeto de mi exposición, al menos estaréis de acuerdo conmigo acerca de su figura y lo reconoceréis como un ser celestial. Quisiera poder presentároslo bajo cualquier configuración bien conocida, para que os acordarais inmediatamente de sus características, de su desarrollo, de sus maneras, y pudierais exclamar que, aquí o allá, lo habríais visto así en la vida. Pero yo os induciría a error; pues tan al descubierto como se le manifiesta a quien lo evoca, no se lo encuentra entre los hombres y, por cierto, desde hace tiempo no se ha dejado contemplar bajo su conformación peculiar. Así como la mentalidad particular de los distintos pueblos civilizados, desde que debido a conexiones de toda índole se han multiplicado sus relaciones y han aumentado los aspectos comunes entre ellos, ya no se refleja de una forma tan pura y determinada en las acciones particulares, sino que sólo la imaginación es capaz de concebir la idea total de estos caracteres, que tomados individualmente sólo se presentan bajo una forma dispersa y mezclados con muchos elementos extraños, así ocurre también con las cosas espirituales y, entre ellas, con la religión. Vosotros conocéis ciertamente cómo en el momento actual todo está penetrado por un desarrollo armónico; éste precisamente ha generado una sociabilidad y amistad tan consumadas y difundidas en el seno del

alma humana que ahora, de hecho, ninguna de sus fuerzas actúa entre nosotros aisladamente, por más que nos complazcamos en concebirla como algo aislado, sino que en cada actuación es desbordada inmediatamente por el amor solícito y el apoyo bienhechor de las otras, y se la desvía algo de su trayectoria, de modo que en este mundo cultivado se busca inútilmente una acción que pueda ofrecer una expresión fiel de cualquier capacidad espiritual, trátese de la sensibilidad o del entendimiento, de la moralidad o de la religión.

No os incomodéis por ello, y no toméis como una infravaloración de la época presente si os retrotraigo con frecuencia, por motivos de claridad, a aquellos tiempos más infantiles en los que en un estado imperfecto todo se encontraba, todavía, más separado y particularizado; y si desde el comienzo mismo retorno cuidadosamente siempre de nuevo, a través de otras vías, a llamaros la atención expresamente contra cualquier confusión de la religión con lo que aquí o allá se le asemeja, y con lo que la encontraréis siempre mezclada.

Situaos en el punto de vista más elevado de la metafísica y de la moral; constataréis que ambas poseen el mismo objeto que la religión, a saber, el Universo y la relación del hombre con él. Esta igualdad ha sido desde hace tiempo la causa de múltiples confusiones; de ahí que la metafísica y la moral hayan penetrado masivamente en la religión y que mucho de lo que pertenece a la religión se haya ocultado, bajo una forma inapropiada, en la metafísica o en la moral. Pero ¿creeréis por ello que la religión se viene a identificar con una de las otras dos? Yo sé que vuestro instinto os dice lo contrario, y ello se deduce también de vuestras opiniones; pues vosotros no admitís que la religión proceda con el paso firme de que es capaz la metafísica, y no olvidáis observar diligentemente que en su historia hay una multitud de aberraciones de carácter inmoral y repugnante. Por tanto, si ella ha de ofrecer un perfil diferente, debe, a pesar de la misma materia, oponérseles de alguna manera. Es preciso que ella aborde

esta materia de una forma completamente diferente, que exprese o elabore otro tipo de relación del hombre con la misma o que posea otra meta; pues sólo de esta forma puede ser investido de una naturaleza particular y de una existencia peculiar aquello que, en lo concerniente a la materia, es igual a otra cosa. Yo os pregunto, por tanto: ¿qué cometido desempeña vuestra metafísica o —si no queréis saber nada del nombre obsoleto, que os resulta demasiado histórico— vuestra filosofía trascendental? Ella clasifica el Universo y lo divide en tales y cuales seres, investiga las causas de lo que existe y deduce la necesidad de lo real, ella extrae de sí misma la realidad del mundo y sus leyes [2]. La religión no debe, por tanto, aventurarse en esta región; ella ha de rechazar la tendencia a establecer seres y a determinar naturalezas, a perderse en una infinidad de razones y deducciones, a investigar las últimas causas y a formular verdades eternas. ¿Y qué cometido desempeña vuestra moral? Ella desarrolla a partir de la naturaleza del hombre y de su relación con el Universo un sistema de deberes, ella prescribe y prohíbe acciones con un poder ilimitado. Por consiguiente, la religión tampoco ha de intentar esto; no debe servirse del Universo para deducir deberes, ella no debe contener ningún código de leyes. «Y, sin embargo, parece que, lo que se llama religión, sólo consta de fragmentos de estos distintos ámbitos.» Ésta es ciertamente la concepción común. Acabo de manifestaros dudas contra ella; ahora es el momento de destruirla por completo. Los teóricos en el ámbito de la religión, que se proponen como meta el saber acerca de la naturaleza del Universo y de un Ser Supremo, del que es obra, son metafísicos, pero lo suficientemente condescendientes como para no desdeñar tampoco algo de moral. Los prácticos, para quienes la voluntad de Dios es lo fundamental, son moralistas, pero un poco al estilo de la metafísica. La idea del Bien la tomáis y la introducís en la metafísica, a modo de ley natural de un Ser ilimitado y carente de necesidades, y la idea de un Ser primordial la tomáis de la metafísica y la introducís en la moral, para que esta gran obra no permanezca anónima, con el fin de que al frente de un código tan magnífico pueda grabarse la imagen del legislador. Pero mezclad y agitad como queráis; esto no permanece conjuntado, realizáis un juego vacío con materias que no se fusionan entre sí; os quedáis siempre únicamente con metafísica y moral. ¡Llamáis religión a esta mezcla de opiniones acerca del Ser Supremo o del mundo y de mandatos relativos a una vida humana (o incluso relativos a dos)!, ¡y llamáis religiosidad al instinto que busca aquellas opiniones, junto con los oscuros presentimientos, que constituyen la última auténtica sanción de estos mandados! Pero ¿cómo llegáis a considerar una mera compilación, una crestomanía para principiantes como una obra original, como una realidad individual dotada de un origen y una fuerza propios? ¿Cómo llegáis a hacer mención de esto, aun cuando no sea más que para refutarlo? ¿Por qué no lo habéis disuelto desde hace tiempo en sus partes y puesto al descubierto el plagio vergonzoso? Me gustaría importunaros con algunas cuestiones socráticas y conduciros a confesar que en las cosas más ordinarias conocéis muy bien los principios de acuerdo con los cuales ha de ordenarse lo semejante, y lo particular someterse a lo universal y que vosotros tan sólo no queréis aplicarlos aquí para poder chancearos con la gente acerca de un objeto serio. ¿Dónde reside, pues, la unidad en este todo?, ¿dónde se encuentra el principio conector de esta materia heterogénea? Si se trata de una fuerza de atracción peculiar, debéis conceder que la religión es lo supremo en la filosofía y que la metafísica y la moral no son más que secciones subordinadas de ella; pues aquello en lo que dos conceptos diferentes, opuestos, devienen uno, no puede ser otra cosa que la realidad superior a la que están referidos ambos. Si este principio conector se encuentra en la metafísica, habréis reconoci-

[2] Se trata primordialmente de la filosofía de Fichte.

do, por motivos que le son propios a ésta, un Ser Supremo como legislador moral, destruyendo, no obstante, la filosofía práctica y confesando que ella y, con ella, la religión sólo constituyen un pequeño capítulo de la teórica. Si queréis afirmar el punto de vista opuesto, entonces la metafísica y la religión deben ser engullidas por la moral, a la que ciertamente ya nada ha de resultar imposible una vez que ella ha aprendido a creer y una vez que en la primera etapa de su existencia ha acertado a preparar en su santuario más íntimo un pequeño rincón apacible para los abrazos secretos de dos mundos que se aman. ¿O queréis acaso afirmar que lo metafísico en la religión no depende de lo moral, y que éste no depende de aquél?, ¿que hay un paralelismo maravilloso entre lo teórico y lo práctico y que la religión consiste precisamente en percibir y exponer dicho paralelismo? Ciertamente, en lo referente a este punto la solución no puede hallarse ni en la filosofía práctica, pues ésta no se preocupa de él, ni en la teórica, pues ésta procura con todo el celo perseguirlo y destruirlo, tanto como fuera posible, tal como, por lo demás, es propio de su cometido. Pero pienso que, incitados por estas necesidades, vosotros buscáis, ya desde hace algún tiempo, una filosofía suprema [3], en la que se unan estos dos géneros, y estáis siempre al acecho de encontrarla, ¡y la religión se hallaría tan próxima a esta filosofía! Y la filosofía ¿debería realmente buscar refugio en la religión, tal como afirman tan gustosamente los adversarios de la misma? Prestad buena atención a lo que afirmáis ahí. En lo relativo a todo esto, o bien abocáis en una religión que se halla muy por encima de la filosofía, si nos atenemos al estado en que ésta se encuentra actualmente, o bien debéis ser tan honestos como para restituir a ambas partes de la misma lo que les pertenece y confesar que, en lo referente a la religión, todavía no sabéis nada

[3] Referencia clara a los avatares de la filosofía idealista, relativos a las filosofías de Kant y Fichte.

acerca de ella. No quisiera incitaros hacia el primer planteamiento, pues no deseo ocupar ninguna posición que no pudiera mantener, pero no tendréis dificultad en ateneros al segundo. Observemos entre nosotros un trato sincero. Vosotros sentís aversión hacia la religión, de este punto de vista acabamos de partir; pero en la medida en que le hacéis una guerra honesta que, a pesar de todo, no está exenta totalmente de esfuerzos, no queréis, sin embargo, haber luchado contra una sombra como ésta, contra la que nos hemos batido; ella debe ser, pues, algo con entidad propia, que ha podido llegar hasta el corazón de los hombres, algo pensable, de lo que se puede establecer un concepto, acerca del que se puede hablar y discutir, y yo considero muy inadecuado que vosotros mismos, a partir de cosas tan dispares, conjuntéis algo que no se puede mantener, algo que denomináis religión y que con ello deis lugar después a tantas situaciones inútiles. Vosotros negaréis haber actuado astutamente, me exigiréis desenrollar todos los documentos originarios de la religión —pues los sistemas, comentarios y apologías ya los he rechazado— desde los bellos poemas de los griegos hasta las Sagradas Escrituras de los cristianos para comprobar si encuentro por doquier la naturaleza de los dioses y su voluntad y si en todas partes es ensalzado como santo y dichoso quien reconoce la primera y realiza la segunda. Pero ocurre precisamente lo que os he dicho, a saber, que la religión no aparece en estado puro, que todo ello no son más que partes extrañas que se le han adherido, y nuestro cometido debe consistir precisamente en liberarla de éstas. Tampoco el mundo corporal os proporciona ninguna sustancia original como un producto, en estado puro, de la naturaleza —a no ser que consideréis cosas muy toscas como algo simple, tal como os ha ocurrido aquí en el ámbito intelectual—, sino que es tan sólo la meta infinita del arte analítico poder presentar una realidad semejante, y en las cosas del espíritu no podéis alcanzar lo originario a no ser que lo produzcáis en vosotros mediante una creación originaria, e in-

cluso entonces sólo en el momento en que lo producís. Os ruego que os pongáis de acuerdo vosotros mismos sobre este punto; se os recordará esto incesantemente. Pero, por lo que se refiere a los documentos originales y a los autógrafos de la religión, esta mezcla de metafísica y moral no es meramente un destino inevitable, ella es más bien una disposición artificial y un propósito superior. Lo que aparece como lo primero y lo último no es siempre lo verdadero y lo supremo. ¡Si sólo supierais leer entre líneas! Todas las escrituras sagradas son como los libros modestos que hace algún tiempo se solían utilizar en nuestra humilde patria y que bajo un título poco significativo abordaban cuestiones importantes. Ellos, ciertamente, anuncian sólo metafísica y moral y al fin retornan gustosamente a lo que habían anunciado, pero a vosotros se os exige que separéis esta corteza. Así también el diamante se encuentra completamente encerrado en una masa de escasa calidad, pero en verdad no para permanecer oculto, sino para ser hallado con tanta mayor seguridad. Hacer prosélitos de los no creyentes es algo que se encuentra profundamente arraigado en el carácter de la religión; quien comunica la suya, no puede perseguir ningún otro fin, y de este modo, más que un engaño piadoso, es un método hábil comenzar y parecer preocupado por aquello respecto a lo que ya está dispuesto el sentido, para que de una forma ocasional e imperceptible se introduzca hábilmente aquello con vistas a lo que ha de ser estimulado primeramente. Dado que toda comunicación de la religión no puede ser sino de carácter retórico, constituye una forma hábil de ganarse a los oyentes introducirlos en una tan buena sociedad. Pero este recurso no sólo ha alcanzado su finalidad, sino que la ha sobrepasado, en la medida en que incluso a vosotros, bajo esta envoltura, os ha permanecido oculta la auténtica esencia de la religión. Por eso ha llegado el momento de abordar de una vez el tema por el otro extremo y de comenzar con la oposición tajante en que se encuentra la religión con respecto a la moral y la metafísica. Esto era lo que yo

quería. Me habéis perturbado con vuestra concepción común; ésta ha sido desechada, espero; ahora no me interrumpáis más.

De esta forma, la religión, para tomar posesión de su propiedad, renuncia a toda pretensión sobre todo lo que les pertenezca a aquéllas y devuelve todo lo que le ha sido impuesto por la fuerza. Ella no pretende, como la metafísica, explicar y determinar el Universo de acuerdo con su naturaleza; ella no pretende perfeccionarlo y consumarlo, como la moral, a partir de la fuerza de la libertad y del arbitrio divino del hombre. Su esencia no es pensamiento ni acción, sino intuición y sentimiento. Ella quiere intuir el Universo, quiere espiarlo piadosamente en sus propias manifestaciones y acciones, quiere ser impresionada y plenificada, en pasividad infantil, por sus influjos inmediatos. De este modo ella se opone a ambas en todo lo que constituye su esencia y en todo lo que caracteriza sus efectos. La metafísica y la moral no ven en todo el Universo más que al hombre como punto central de todas las relaciones, como condición de todo ser y causa de todo devenir; la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo Infinito, su impronta, su manifestación. La metafísica parte de la naturaleza finita del hombre y quiere determinar conscientemente, a partir de su concepto más simple y del conjunto de sus fuerzas y de su receptividad, lo que puede ser el Universo para él, y cómo él debe considerarlo necesariamente. La religión también desarrolla toda su vida en la naturaleza, pero se trata de la naturaleza infinita del conjunto, del Uno y Todo; lo que en el seno de esta última vale todo ser individual y, por consiguiente, también el hombre, y en cuyo ámbito todo lo existente, y también el hombre, puede desarrollar su actividad y permanecer en esta eterna fermentación de formas y seres particulares, lo quiere la religión intuir y barruntar de forma particularizada con tranquila sumisión. La moral parte de la conciencia de la libertad, cuyo reino quiere ensanchar hasta lo infinito, procurando que todo le

quede sometido; la religión respira allí donde la libertad misma ya se ha convertido de nuevo en naturaleza; más allá del juego de sus fuerzas particulares y de su personalidad, ella concibe al hombre y lo contempla desde el punto de vista en cuyo marco debe ser lo que es, quiera o no. De este modo, ella sólo consolida su propio ámbito y su propio carácter deslindándolos totalmente tanto de los de la especulación como de los de la praxis, y, sólo en la medida en que se sitúa junto a ambas, el campo común es ocupado completamente y la naturaleza humana queda perfeccionada desde este punto de vista. La religión se os revela como el tercer elemento necesario e imprescindible respecto a aquellas dos, como contrapartida natural, no inferior en dignidad y excelencia a cualquiera de las otras sea cual fuere. Abandonarse a la especulación y la praxis sin tener a la vez religión constituye una arrogancia temeraria, una desvergonzada hostilidad para con los dioses; tal es el talante impío de Prometeo, que robó cobardemente lo que hubiera podido exigir y esperar con tranquila seguridad. El hombre sólo ha robado el sentimiento de su infinitud y de su semejanza con Dios y, como bien ilegítimo, no le puede ser de provecho si él no toma conciencia a la vez de su limitación, del carácter contingente de toda su forma, de la desaparición silenciosa de toda su existencia en lo inconmensurable. También los dioses han castigado desde siempre este delito. La praxis es arte, la especulación es ciencia, la religión es sentido y gusto por lo Infinito. Sin ésta, ¿cómo puede elevarse la primera por encima del círculo común de las formas extravagantes producidas a lo largo del tiempo, ¿cómo podría ser la otra algo mejor que un esqueleto rígido y escuálido?, ¿o por qué vuestra praxis, más allá de todo actuar hacia fuera y sobre el Universo, en última instancia olvida siempre formar al hombre mismo? Ello ocurre porque lo oponéis al Universo y no lo tomáis de la mano de la religión como una parte del mismo y como algo sagrado. ¿Cómo desemboca ella en la miserable uniformidad, que sólo reconoce un único ideal y lo pone

como base por doquier? Porque carecéis del sentimiento fundamental de la naturaleza infinita y viviente, cuyo símbolo es la multiplicidad e individualidad. Todo lo finito sólo se mantiene mediante la determinación de sus límites, que, por así decirlo, han de ser recortados de lo Infinito. Sólo de este modo lo finito puede ser infinito en el seno mismo de estos límites y ser formado apropiadamente; de lo contrario perdéis todo en la uniformidad de un concepto universal. ¿Por qué la especulación os ha ofrecido durante tanto tiempo fantasmagorías en vez de una visión sistemática, y palabras en vez de pensamientos?, ¿por qué no era ella otra cosa que un juego vacío con fórmulas que siempre reaparecían bajo una forma distinta y a las que nunca correspondía nada? Porque no se tenía religión; porque el sentimiento de lo Infinito no la animaba; porque el anhelo de este Infinito y la veneración del mismo no constreñían sus finos pensamientos etéreos a asumir una consistencia más firme, para mantenerse en pie contra esta presión poderosa. Todo debe partir de la intuición, y quien no ansía intuir lo Infinito, no posee ninguna piedra de toque, y ciertamente tampoco necesita ninguna, para saber si ha pensado algo apropiado acerca de este punto.

¿Y cuál será el desenlace del triunfo de la especulación, del idealismo consumado y redondeado, si la religión no actúa frente a él como contrapeso y no le permite barruntar un realismo superior a aquel que él somete a sí mismo de una forma tan audaz y con tan pleno derecho? En realidad, destruirá el Universo cuando parece que lo está formando, lo degradará a la condición de una mera alegoría, de una silueta vana de nuestra propia limitación. ¡Sacrificad conmigo respetuosamente un rizo a los manes de Spinoza, el santo reprobado! Él estaba penetrado por el superior espíritu del mundo, lo Infinito era su comienzo y su fin; el Universo, su único y eterno amor; con santa inocencia y profunda humildad se reflejaba en el mundo eterno y veía cómo también él era su espejo más amable; estaba lleno de religión y lleno de es-

píritu santo y por eso también se encuentra allí, solo e inalcanzado, maestro en su arte, pero situado por encima del gremio de los profanos, sin discípulos y sin derecho de ciudadanía.

La intuición del Universo, os ruego que os familiaricéis con este concepto, constituye el gozne de todo mi discurso, constituye la fórmula más universal y elevada de la religión, a partir de la cual podéis localizar cualquier lugar en la misma, a partir de la cual se pueden determinar de la forma más precisa su esencia y sus límites. Todo intuir parte de un influjo de lo intuido sobre el que intuye, de una acción originaria e independiente del primero, que después es asumida, recopilada y comprendida por el segundo de una forma acorde con su naturaleza. Si las irradiaciones de la luz no alcanzaran vuestro órgano —lo que ocurre completamente al margen de vuestra iniciativa—, si las partes mínimas de los cuerpos no afectaran mecánica o químicamente las yemas de vuestros dedos, si la presión de la gravedad no os pusiera de manifiesto una resistencia y un límite de vuestra fuerza, no intuiríais ni percibirías nada, y, por lo tanto, lo que intuís y percibís no es la naturaleza de las cosas, sino su acción sobre vosotros. Lo que sabéis o creéis sobre aquélla, se encuentra mucho más allá del ámbito de la intuición. Así ocurre con la religión; el Universo se encuentra en una actividad ininterrumpida y se nos revela a cada instante. Cada forma que él produce, cada ser al que él confiere, según la plenitud de la vida, una existencia particularizada, cada acontecimiento que hace surgir de su seno rico, siempre fecundo, es una acción del mismo sobre nosotros; y de este modo la religión consiste en concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito; pero querer ir más lejos y penetrar más profundamente en la naturaleza y en la sustancia del Todo, eso ya no es religión, y si, a pesar de todo, quiere seguir siendo considerado como tal, recaerá inevitablemente en mitología vacía. Así, se trataba de religión cuando los antiguos,

aniquilando las limitaciones del tiempo y del espacio, consideraron toda forma peculiar de vida a lo largo del mundo entero como la obra y el reino de un ser omnipresente; ellos habían intuido en su unidad una forma peculiar de obrar del Universo y designaban así esta intuición; se trataba de religión cuando ellos, respecto a cualquier acontecimiento favorable en el que se revelaban, de una forma evidente, las leyes eternas del mundo en el ámbito de lo contingente, le daban al dios, al que se atribuía dicho acontecimiento, un calificativo peculiar y le dedicaban un templo propio; ellos habían aprehendido un hecho del Universo y expresaban así su individualidad y su carácter. Se trataba de religión, cuando ellos se elevaban por encima de la quebradiza edad de hierro del mundo, lleno de grietas y accidentes, y volvían a buscar la edad de oro en el Olimpo en la risueña vida de los dioses; de este modo ellos contemplaban la siempre intensa, la siempre viva y festiva actividad del mundo y de su espíritu, más allá de todo cambio y de todo mal aparente, que no es más que el resultado del conflicto de formas finitas. Pero cuando elaboraban una crónica admirable acerca de los linajes de estos dioses, o bien cuando una fe más tardía nos presenta una larga serie de emanaciones y generaciones [4], se trata de mitología vacía. Representarse todos los acontecimientos que tienen lugar en el mundo como acciones de un dios, es religión, esto expresa su relación con un Todo infinito, pero cavilar acerca del ser de este dios antes del mundo y fuera del mundo, puede resultar bueno y necesario en la metafísica, mas en la religión viene a constituir también mera mitología vacía, una ulterior elaboración de aquello que sólo es medio auxiliar de la exposición, como si fuera él mismo lo esencial, una completa desviación de la base auténtica. La intuición es y permanece siempre algo particular, separado, la percepción inmediata, nada más; unirla y

[4] Recuérdense las construcciones del neoplatonismo.

conjuntarla en un todo ya no es el cometido del sentido, sino del pensamiento abstracto. Así ocurre con la religión; ella se detiene en las experiencias inmediatas de la existencia y de la actividad del Universo, en las intuiciones y sentimientos particulares; cada uno de ellos es una obra que subsiste de por sí sin conexión con los otros o dependencia de ellos; ella no sabe nada acerca de derivaciones y de establecer conexiones; entre todo lo que le puede ocurrir, esto es a lo que más se opone su naturaleza. No sólo un hecho o una acción particulares, a los que cabría denominar como su hecho o acción originarios y primeros, sino que todo es en ella inmediato y verdadero para sí. Un sistema de intuiciones, ¿podéis vosotros mismos imaginaros algo más extraño?, ¿pueden integrarse en un sistema visiones y, todavía más, visiones de lo Infinito?, ¿podéis afirmar que es preciso ver esto así porque fue preciso ver aquello de esa manera? Justo detrás de vosotros, justo a vuestro lado, puede hallarse alguien que puede ver todo de otra manera. ¿O acaso los posibles puntos de vista, sobre los que puede situarse un espíritu para considerar el Universo, se disponen de acuerdo con distancias mensurables, de forma que los podáis agotar y enumerar, y determinar exactamente lo característico de cada uno? ¿No existe una infinidad de ellos, y no es cada uno sino una transición permanente entre otros dos? Hablo vuestro lenguaje en este asunto; esto constituiría una tarea infinita, y no estáis acostumbrados a vincular el concepto de algo infinito con el término «sistema», sino más bien el de algo limitado y, en su limitación, perfecto. Elevaos una vez —pues para la mayoría de vosotros se trata de una elevación— hacia aquel infinito de la intuición sensible, el admirado y celebrado cielo estrellado. Pues ¿querréis acaso denominar sistema de intuiciones en cuanto tales a las teorías astronómicas que hacen girar a miles de soles con sus sistemas cósmicos en torno a un sol común y para éste, a su vez, buscan un sistema cósmico superior, que podría constituir su centro, y así indefinidamente hacia dentro y hacia fuera?

Lo único a lo que vosotros podríais dar este nombre sería al antiquísimo trabajo de aquellos espíritus infantiles que han concebido la muchedumbre infinita de estos fenómenos mediante imágenes determinadas, mas pobres e inadecuadas. Pero vosotros sabéis que no hay allí ninguna apariencia de sistema, que siempre se seguirán descubriendo nuevos astros entre estas imágenes, que también dentro de sus límites todo es indeterminado e infinito y que ellos mismos permanecen algo puramente arbitrario y sumamente movedizo. Cuando habéis persuadido a alguien para que trace con vosotros la imagen del Carro en el nimbo azul de los mundos, ¿no permanece él, a pesar de todo, libre de enmarcar los mundos más próximos en unos contornos completamente diferentes de los vuestros? Este caos infinito, en el que, por cierto, cada punto representa un mundo, es justamente, en cuanto tal, de hecho, el símbolo más apropiado y elevado de la religión; en ella, lo mismo que en él, sólo lo particular es verdadero y necesario; nada puede o debe ser demostrado a partir de otra cosa, y todo lo universal bajo el que ha de ser concebido lo particular, toda combinación y conexión se encuentran o bien en un ámbito extraño, cuando se los refiere a lo interior y a lo esencial, o bien se trata tan sólo de un producto del juego de la fantasía y del arbitrio más libre. Si miles de vosotros pudierais tener las mismas intuiciones religiosas, cada uno trazaría ciertamente unos perfiles distintos para establecer el modo como las ha tenido, bien de una forma yuxtapuesta o sucesiva; aquí no se trata, pongamos por caso, de su ánimo, sólo de un estado contingente, de una pequeñez. Cada uno puede tener su propia distribución y sus propias rúbricas; lo particular no puede ganar ni perder con ello, y quien conoce de verdad su religión y su esencia subordinará profundamente toda conexión aparente a lo particular y no le sacrificará el aspecto más insignificante de éste. Precisamente a causa de esta autonomía de lo particular es tan infinito el ámbito de la intuición.

Situaos en el punto más alejado del mundo corporal;

vosotros no sólo veréis desde allí los mismos objetos distribuidos en un orden distinto, de forma que si os queréis atener a vuestras imágenes arbitrarias anteriores, que no reencontráis allí, estaréis totalmente desorientados, sino que además descubriréis en nuevas regiones objetos completamente nuevos. Vosotros no podéis afirmar que vuestro horizonte, incluso el más amplio, lo abarque todo, y que más allá de él no haya nada más que intuir o bien que a vuestra mirada, incluyendo la más penetrante, nada se le escape dentro del mismo; no encontráis límites por ninguna parte, ni tampoco podéis concebir ninguno. Respecto a la religión, esto es válido en un sentido todavía bastante más elevado; desde un punto de vista opuesto, no sólo tendríais nuevas intuiciones en nuevas regiones, sino que también en el viejo espacio, bien conocido, los primeros elementos se unirían formando otras configuraciones, y todo sería distinto. La religión no sólo es infinita debido a que la actividad y la pasividad alternen sin fin; incluso entre la misma materia limitada y el ánimo —vosotros sabéis que esto constituye la única infinitud de la especulación— ella no sólo es infinita debido a que constituye una tendencia ilimitada hacia la interioridad, como ocurre con la moral; la religión es infinita según todas las perspectivas, una infinitud de la materia y de la forma, del ser, del ver y del saber acerca de ello. Este sentimiento debe acompañar a quienquiera que tenga realmente religión. Todos deben ser conscientes de que la suya constituye tan sólo una parte del todo, de que, acerca de los mismos objetos que le afectan religiosamente, existen puntos de vista que son tan piadosos y, sin embargo, son totalmente distintos de los suyos y de que a partir de otros elementos de la religión dimanan intuiciones y sentimientos respecto a los que ellos quizá carecen completamente de sensibilidad. Vosotros veis cómo esta bella modestia, esta amistosa y acogedora tolerancia surgen de una forma inmediata del concepto de religión, y de qué forma íntima se vinculan con él. Cuán injustamente os dirigís, por tanto, a la religión reprochándole que se muestra ávida de persecución y odiosa, que disuelve la sociedad y deja correr la sangre como si de agua se tratara. Acusad de esto a aquellos que corrompen la religión, que la inundan con filosofía y la quieren someter a las ataduras de un sistema. ¿En torno a qué se se ha disputado, pues, en la religión, en torno a qué se han formado partidos y se han desencadenado guerras? Acerca de la moral a veces y acerca de la metafísica siempre, y ninguna de las dos pertenece al ámbito de la religión. La filosofía se esfuerza, ciertamente, por situar bajo un saber común a quienes desean saber, tal como veis diariamente, pero la religión no intenta situar a aquellos que creen y sienten bajo una misma fe y un mismo sentimiento. Ella se esfuerza, ciertamente, por abrir los ojos a quienes todavía no son capaces de intuir el Universo, pues todo vidente es un nuevo sacerdote, un nuevo mediador, un nuevo órgano; pero precisamente por ello rehúye con repugnancia la banal uniformidad, que destruiría de nuevo esta divina exuberancia. El espíritu de sistema rechaza ciertamente lo extraño, aun cuando resultara también algo muy pensable y verdadero, porque podría alterar las series bien redondeadas de su enfoque peculiar y perturbar el bello conjunto, a la hora de exigir su puesto; en este espíritu de sistema se halla la sede de las contradicciones; él se ve precisado a disputar y perseguir, pues, en la medida en que lo particular es referido de nuevo a algo particular y finito, uno de ellos puede ciertamente destruir al otro por el hecho de su existencia; pero en lo Infinito todas las realidades finitas se encuentran imperturbadas, unas junto a otras, todo es uno y todo es verdadero. Asimismo, sólo los sistemáticos han conducido a toda esta situación. La nueva Roma, la impía pero consecuente, lanza anatemas y expulsa a los herejes; la antigua, verdaderamente piadosa y religiosa en un estilo superior, era hospitalaria con todos los dioses y de este modo estaba llena de ellos. Los partidarios de la letra muerta, que la religión rechaza, han llenado el mundo de griterío y alboroto, mientras que los verdade-

ros contempladores de lo Eterno fueron siempre almas pacíficas, bien a solas consigo y con lo Infinito, bien cuando miraban en torno a sí, reconociendo gustosamente a todos su propia peculiaridad, sólo con que comprendieran la gran palabra. Pero la religión también considera con esta amplia mirada y con este sentimiento de lo Infinito lo que se encuentra fuera de su propio ámbito, y se muestra en sí idónea para la universalidad más ilimitada en lo relativo a la forma de juzgar y considerar, aptitud que de hecho no cabría buscar en ninguna otra parte. Que cualquier otra cosa —yo no excluyo la moral ni tampoco la filosofía, y me remito más bien, a este respecto, a vuestra propia existencia— estimule al hombre; su pensamiento y sus aspiraciones, sea cual fuere la meta hacia la que se dirijan, trazan un estrecho círculo en torno a él, en cuyo interior está encerrado lo que constituye para él su suprema realidad, y fuera del cual todo le parece ordinario e indigno. Quien sólo quiere pensar sistemáticamente y obrar de acuerdo con principios y propósitos y realizar esto o aquello en el mundo, inevitablemente se pone límites a sí mismo y opone siempre a sí mismo, como objeto de aversión, lo que no favorece su forma de obrar. Sólo la tendencia a intuir, cuando va dirigida a lo Infinito, pone al ánimo en un estado de libertad ilimitada; sólo la religión lo salva de las ataduras más detestables de la opinión y del deseo. Todo lo que existe reviste para ella un carácter necesario, y todo lo que puede existir constituye para ella una imagen verdadera, imprescindible, de lo Infinito; sólo es preciso encontrar el punto desde el que se puede descubrir su relación con el mismo. Por muy rechazable que algo pudiera ser, bien desde la relación con otros, bien en sí mismo, a este respecto es siempre digno de existir y de ser mantenido y tomado en consideración. La religión hace que para un espíritu piadoso todo sea sagrado y valioso, incluso lo profano y lo ordinario, todo lo que percibe y no percibe, lo que se halla en el sistema de sus propios pensamientos y es acorde o no con su forma peculiar de obrar; la religión es la

única enemiga jurada de toda pedantería y de toda unilateralidad. Finalmente, para completar la imagen general de la religión, recordad que cada intuición está, según su naturaleza, unida con un sentimiento. Vuestros órganos sirven de mediadores respecto a la conexión entre el objeto y vosotros; el mismo influjo del objeto, que os revela su existencia, debe estimularlos de múltiples maneras y provocar una mutación en vuestra conciencia interna. Este sentimiento, del que, por cierto, vosotros a menudo apenas os dais cuenta, puede en otros casos alcanzar una tal violencia que, a consecuencia de ello, os olvidéis del objeto y de vosotros mismos; todo vuestro sistema nervioso puede estar tan afectado por dicha situación, que por largo tiempo impera en solitario la sensación y persiste todavía largamente y ofrece resistencia al influjo de otras impresiones; pero el hecho de que una acción sea realizada en vosotros, de que la autoactividad de vuestro espíritu sea puesta en movimiento, ¿no lo atribuiréis, sin embargo, a los influjos de los objetos externos? Tendréis que admitir, no obstante, que esto supera con mucho el poder de los sentimientos, incluso de los más fuertes, y que debe tener en vosotros una fuente completamente distinta. Así ocurre con la religión; las mismas acciones del Universo, a través de las que él se os revela en lo finito, también lo sitúan en una nueva relación con vuestro ánimo y con vuestro estado; en el instante en que lo intuís, debéis estar impresionados por múltiples sentimientos. Sólo que en la religión tiene lugar otra relación, más firme, entre la intuición y el sentimiento, y la primera no se muestra tan predominante que el segundo quede casi anulado. Por el contrario, ¿se ha de considerar como un milagro que el mundo eterno actúe sobre los órganos de nuestro espíritu como el sol sobre nuestros ojos?, ¿que nos ofusque de tal manera que no sólo todo lo demás desaparezca al instante, sino que también, mucho tiempo después, los objetos, que contemplamos, lleven la impronta de su imagen y estén inundados por su esplendor? Así como la forma particular según la que el Universo se

os manifiesta en vuestras intuiciones constituye lo peculiar de vuestra religión individual, así también la fuerza de estos sentimientos determina el grado de la religiosidad. Cuanto más sano sea el sentido, con tanta mayor fuerza y determinación percibirá cada impresión; cuanto más ardiente sea la sed, cuanto más irresistible sea el impulso de aprehender lo Infinito, tanto mayor será la variedad según la que el ánimo mismo será aprehendido, por doquier y de una forma ininterrumpida, por ese Infinito, tanto más completamente lo penetrarán estas impresiones, tanto más fácilmente se despertarán éstas, siempre de nuevo, y afirmarán su predominio sobre todas las otras. Hasta aquí se extiende, desde esta perspectiva, el ámbito de la religión; sus sentimientos deben poseernos, nosotros debemos expresarlos, mantenerlos, exponerlos; pero si pretendéis llegar más lejos de la mano de esos sentimientos, si se exige que ellos susciten acciones propiamente dichas e induzcan a hechos, entonces os encontraréis en una región extraña; y si tomáis esto, no obstante, como religión, os halláis sumidos en una impía superstición, por razonable y elogiosa que pueda parecer vuestra forma de actuar. Todo obrar propiamente dicho debe ser moral y puede serlo también; pero los sentimientos religiosos deben acompañar, como una música sagrada, toda acción del hombre; éste debe hacer todo con religión, no por religión. Si vosotros no comprendéis que todo obrar debe ser moral, yo añado que esto también vale para todo lo demás. El hombre debe obrar sosegadamente, y todo lo que él emprende debe desarrollarse con circunspección. Interrogad al hombre moral, interrogad al político, interrogad al artista, todos dirán que esto constituye su primer precepto; pero el sosiego y la circunspección se vienen abajo si el hombre se deja inducir a la acción mediante los sentimientos violentos y perturbadores de la religión. Tampoco es natural que esto ocurra; los sentimientos religiosos, según su naturaleza, paralizan la energía del hombre y lo invitan a un goce apacible y desprendido; por consiguiente, también los hombres más religiosos, que carecían de otros estímulos para la acción y se limitaban a una existencia religiosa, abandonaron el mundo y se entregaron completamente a la contemplación ociosa. El hombre debe coaccionarse a sí mismo y a sus sentimientos piadosos, antes de que éstos hagan surgir de él acciones, y yo sólo necesito remitirme a vosotros, pues, de acuerdo con una de vuestras quejas, se habrían producido por esta vía tantas acciones absurdas y antinaturales. Veis que no sólo someto a vuestra consideración estos actos, sino también los más excelentes y dignos de elogio. El si se observan usos insignificantes o se ejecutan buenas acciones, el si se sacrifican seres humanos sobre altares ensangrentados o bien si son agraciados con mano benevolente, el si se pasa la vida en una inactividad muerta, o en un orden plúmbeo, carente de gusto, o bien en la exuberancia ligera del placer sensible, he aquí cosas diametralmente opuestas cuando se trata de la moral o de la vida y de los asuntos mundanos: pero, si pertenecen al ámbito de la religión y han surgido de la misma, entonces todas ellas son iguales entre sí, a saber, sólo superstición esclavizada, tanto las unas como las otras. Vosotros censuráis a quien determina su conducta respecto a un hombre ateniéndose a la impresión que éste produce en él: no queréis que incluso el sentimiento más justo acerca de la reacción del hombre nos induzca a acciones respecto a las que no poseemos ningún motivo mejor; por consiguiente, también se ha de censurar a aquel cuyas acciones, que deberían tener siempre como meta el Todo, sean determinadas únicamente por los sentimientos que suscita en él precisamente ese Todo; él será tenido por alguien que renuncia a su dignidad, no sólo desde el punto de vista moral, porque da cabida a motivaciones extrañas, sino también desde el de la religión misma, porque deja de ser lo único que, a sus ojos, le concede un valor peculiar, a saber, el ser una parte libre del Todo, activa mediante su propia fuerza. Este malentendido total, según el que la religión debe obrar,

no puede menos de ser a la vez un terrible abuso y, sea cual fuere la dirección que emprenda la actividad, terminar en la desdicha y la disolución. Pero la meta del hombre piadoso consiste en tener el alma llena de religión, en el marco de un obrar sosegado que debe brotar de su propia fuente. Sólo malos espíritus, no buenos, se adueñan del hombre y lo incitan a la acción, y la legión de los ángeles con que el Padre celestial había equipado a su Hijo no estaban en Él, sino en torno a Él; tampoco le ayudaban en sus actividades, ni debían hacerlo; pero ellos infundían serenidad y sosiego en el alma fatigada por la acción y el pensamiento; ciertamente, Él a veces los perdió de vista, en instantes en los que toda su fuerza estaba en tensión con vistas al obrar, pero después se cernían de nuevo en torno a Él en una cohorte jubilosa y le servían [5]. Antes de conduciros al detalle de estas intuiciones y sentimientos, lo que ha de constituir, en efecto, mi próximo cometido respecto a vosotros, permitidme previamente lamentarme un instante acerca del hecho de que no pueda hablar de ambos sino por separado; de este modo el espíritu más fino de la religión se pierde por lo que a mi discurso se refiere, y yo sólo puedo desvelar su misterio más íntimo de una forma vacilante e insegura. Pero una reflexión necesaria los separa a ambos, ¿y quién puede hablar de cualquier cosa que pertenezca a la conciencia sin pasar primeramente a través de este médium? No sólo cuando comunicamos una acción interna del ánimo, también cuando nos limitamos a convertirla en materia de consideración y a elevarla al nivel de la conciencia clara, se produce inmediatamente esta separación inevitable: el hecho *(Faktum)* se mezcla con la conciencia originaria de nuestra doble actividad, de la dominante, y que actúa hacia fuera, y de la meramente delineadora e imitadora, y que parece más bien estar al servicio de las cosas, e inmediatamente al producirse este

[5] Cfr. Mateo 4, 1-11.

contacto la materia más simple se descompone en dos elementos opuestos: los unos se conjuntan para formar la imagen de un objeto; los otros se abren paso hasta el centro de nuestro ser, entran allí en efervescencia con nuestros impulsos primordiales y dan origen a un sentimiento pasajero. Tampoco en el caso de la creación más íntima del sentido religioso podemos sustraernos a este destino; sólo podemos aproximar de nuevo a la superficie y comunicar sus productos bajo esta forma disociada. Mas no penséis —éste es precisamente uno de los errores más peligrosos— que las intuiciones y los sentimientos religiosos hayan de estar también tan disociados originariamente en la primera acción del ánimo como por desgracia los debemos considerar aquí. La intuición sin el sentimiento no es nada y no puede tener ni el origen ni la fuerza adecuados; el sentimiento sin intuición tampoco es nada: tanto el uno como el otro sólo son algo cuando, y debido a que, originariamente ellos son una misma cosa y se dan inseparados. Aquel primer instante misterioso que tiene lugar en toda percepción sensible, antes de que la intuición y el sentimiento se separen, el instante en el que el sentido y su objeto, por así decirlo, se han confundido y se han hecho una sola cosa, antes de que ambos retornen a su lugar originario —yo sé cuán indescriptible es y con qué rapidez pasa, pero quisiera que vosotros pudierais retenerlo y también reconocerlo en la actividad superior, divina y religiosa del ánimo—. ¡Ojalá yo pudiera y estuviera en condiciones de expresarlo, de insinuarlo al menos, sin profanarlo! Dicho instante es fugaz y transparente como el primer aroma con el que el rocío empaña el despertar de las flores, pudoroso y tierno como un beso virginal, sagrado y fecundo como un abrazo nupcial; ciertamente no se trata de que sea *como* esto, sino que él *mismo es* todo esto. De una forma rápida y fascinante se convierte un fenómeno, un acontecimiento, en una imagen del Universo. Mientras que toma forma la figura amada y siempre buscada, mi alma vuela a su encuentro, la abraza no como una sombra, sino

como el Ser divino mismo. Yo descanso en el seno del mundo infinito: yo soy en este instante su alma, pues *siento todas sus fuerzas y su vida infinita como la mía* propia; ella es en este instante mi cuerpo, pues penetro sus músculos y sus miembros como los míos propios, y sus nervios más íntimos se mueven de acuerdo con mi sentido y con mi presentimiento como si fueran los míos. La más pequeña conmoción, y el abrazo sagrado se deshace, y sólo ahora la intuición se encuentra ante mí como una figura separada, yo la mido y ella se refleja en el alma abierta como la imagen de la amada que se escurre ante los ojos entreabiertos del joven, y sólo ahora emerge el sentimiento desde el interior y se expande como el sonrojo del pudor y del placer sobre la mejilla. Este momento es el de mayor esplendor de la religión. Si pudiera hacéroslo experimentar, yo sería un dios —quiera tan sólo el sagrado destino perdonarme que yo haya debido desvelar más que misterios eleusinos—. Es la hora del nacimiento de todo lo vivo en la religión. Pero ocurre con esto lo mismo que con la primera conciencia del hombre que se repliega en la oscuridad de una creación originaria y eterna, y sólo deja tras sí lo que ella ha producido. Sólo puedo hacer presentes a vuestra consideración las intuiciones y sentimientos que se desarrollan a partir de tales momentos. Pero es preciso deciros lo siguiente: aun cuando comprendáis a éstos perfectamente, aun cuando creáis tenerlos en vosotros con la conciencia más clara, si no sabéis y no podéis mostrar que ellos han surgido en vosotros a partir de tales instantes y que originariamente han sido una sola cosa e inseparados, no intentéis persuadiros ulteriormente a vosotros y a mí, pues las cosas no son así, vuestra alma no ha concebido: se trata tan sólo de presuntos hijos, producto de otras almas, que vosotros habéis adoptado con el secreto sentimiento de vuestra propia debilidad. Yo califico ante vosotros de impíos y alejados de toda vida divina a quienes merodean así pavoneándose de religión. Ahí unos tienen intuiciones del mundo y fórmulas, que deben expresarlas, y otros tienen

sentimientos y experiencias íntimos, mediante los que ellos documentan dichos sentimientos. Aquéllos entrelazan sus fórmulas entre sí, y éstos tejen un orden salvífico a partir de sus experiencias, y ahora surge el conflicto acerca de a cuántos conceptos y explicaciones es preciso recurrir y a cuántas emociones y sensaciones, para *componer* a partir de estos elementos una forma religiosa apropiada, que no fuera ni fría ni exaltada. ¡Oh necios y apáticos!, no sabéis que todo eso no son más que procesos disolventes del sentido religioso, que habría debido realizar vuestra propia reflexión, y, si ahora no sois conscientes de haber tenido algo que ella pudiera disolver, ¿de dónde habéis sacado entonces esta temática? Vosotros tenéis memoria y capacidad de imitación, pero no religión alguna. Vosotros no habéis producido las intuiciones, para las que sabéis las fórmulas, sino que éstas son aprendidas de memoria y conservadas como tales, y vuestros sentimientos han sido reproducidos miméticamente como fisonomías extrañas y, precisamente por ello, vienen a ser caricaturas. ¿Y a partir de estos fragmentos muertos y corrompidos queréis componer una religión? Se puede disolver ciertamente la savia de un cuerpo orgánico en sus partes constitutivas más inmediatas; pero tomad ahora estos elementos disociados, mezcladlos según todas las proporciones, tratadlos siguiendo todos los procedimientos, ¿podréis generar de nuevo, a partir de todo ello, la sangre del corazón? Lo que está muerto ¿podrá moverse de nuevo en un cuerpo vivo y unirse con él? El arte humano fracasa en el intento de reconstruir los productos de la naturaleza viva a partir de sus partes constitutivas disociadas, y así tampoco lo lograréis en lo relativo a la religión por muy perfectamente que la hayáis formado y configurado desde fuera; ella debe surgir del interior. La vida divina es como una planta delicada, cuyas flores ya se fecundan en el interior de los capullos, y las sagradas intuiciones y sentimientos, que vosotros podéis disecar y conservar, son los bellos cálices y corolas que se abren prontamente después de

aquella operación oculta, pero que también caen pronto, de nuevo. Mas siempre vuelven a surgir nuevos ejemplares desde la plenitud de la vida interior —pues la planta divina forma en torno a sí un clima paradisíaco, al que no resulta perjudicial ninguna estación del año— y los antiguos tapizan y adornan, agradecidos, el suelo que cubre las raíces por las que fueron alimentados y exhalan todavía un aroma, en una especie de grato recuerdo, hacia el tronco que les sirvió de soporte. Con estos capullos y corolas y cálices os quiero tejer ahora una corona sagrada.

A la naturaleza externa, que es considerada por tantos como el primer y más destacado templo de la Divinidad, como el santuario más íntimo de la religión, yo no os conduzco sino como al vestíbulo más externo de la misma. Ni el temor a las fuerzas materiales que veis actuantes sobre esta tierra, ni el placer ante las bellezas de la naturaleza material, debe o puede proporcionarnos la primera *intuición del mundo y de su espíritu*. Ni en los truenos del cielo ni en las temibles olas del mar debéis reconocer al Ser omnipotente, ni en el esmalte de las flores ni en el resplandor del crepúsculo lo delicioso y amable. Es posible que ambos, el temor y el goce placentero, hayan preparado inicialmente para la religión a los hijos más rudos de la tierra, pero estas sensaciones no constituyen ellas mismas la religión. Todos los presentimientos de lo Invisible llegados por esta vía hasta el hombre, no eran de carácter religioso sino filosófico, no eran intuiciones del mundo y de su espíritu —pues no son más que miradas sobre lo particular, incomprensible e inconmensurable—, sino una búsqueda e investigación acerca de la causa y de la fuerza primordial. Con estos comienzos rudos en el ámbito de la religión ha ocurrido como con todo lo relativo a la simplicidad originaria de la naturaleza. Sólo mientras ésta todavía existe, posee la fuerza de conmover así el ánimo; quizá en la cumbre de la perfección, en la que, sin embargo, aún no nos encontramos, retorna de nuevo, transformada por el arte y el libre albedrío en una figura superior; pero mediante el proceso

cultural todo ello se llega a perder afortunadamente, y de forma inevitable, pues esos comienzos no harían más que impedir dicho proceso. Tal es el camino en que nos encontramos y, por tanto, mediante estos movimientos del ánimo no podemos tener acceso a religión alguna. Por cierto, la gran meta de todo el ahínco que desplegamos en la transformación de la tierra es que se destruya el dominio de las fuerzas naturales sobre el hombre, y que cese todo temor ante ellas; ¿cómo podemos, por tanto, intuir el Universo en lo que tratamos de subyugar y en parte ya hemos subyugado? Los rayos de Júpiter ya no nos asustan desde que Vulcano nos ha confeccionado un escudo contra ellos. Vesta protege —algo que se ha ingeniado para obtener de Neptuno— contra los golpes más furiosos de su tridente, y los hijos de Marte se unen con los de Esculapio para mantenernos seguros contra los dardos de Apolo de efectos rápidamente mortíferos. De este modo, tales dioses, en la medida en que el temor los había ideado, se destruyen el uno al otro, y, desde que Prometeo nos ha enseñado a sobornar bien a éste bien a aquél, el hombre se eleva, sonriéndose con ademán victorioso, por encima de esta guerra general.

Amar el espíritu del mundo y contemplar gozosamente su actividad, tal es la meta de nuestra religión, y el miedo no se encuentra en el amor. Lo mismo ocurre con aquellas bellezas del globo terrestre que el hombre en su etapa infantil rodea con tan íntimo amor. ¿Qué es aquel delicado juego de colores que deleita nuestros ojos en todos los fenómenos del firmamento y que mantiene vuestra mirada fija con tanta complacencia en los productos más deliciosos de la naturaleza vegetal? ¿Qué es eso no ante vuestros ojos, sino en y para el Universo?, pues debéis haceros tales planteamientos si queréis que signifique algo para vuestra religión. Es algo que desaparece como una apariencia fortuita, tan pronto como vosotros pensáis en la materia dispersa por doquier, cuyos procesos acompaña. Considerad que, en un sótano oscuro, vosotros podéis despojar a las plantas de todas estas

bellezas sin destruir su naturaleza; considerad que este brillo primoroso, en cuyo nimbo convive toda vuestra alma, no consiste sino en que los mismos torrentes de luz sólo se refracten de otra manera en un mar mayor de los vapores terrestres, en que los mismos rayos del mediodía cuyo deslumbramiento vosotros no soportáis, se presenten ya a los que habitan en Oriente como el crepúsculo centelleante —y esto lo debéis tomar en consideración si queréis tener una visión de conjunto de estas cosas—; constataréis entonces que estos fenómenos, por fuertemente que os conmuevan, no son apropiados, a pesar de todo, para servir como intuiciones del mundo. Quizá ocurra algún día que nosotros, en un nivel más elevado, encontremos difundido y predominante en todo el espacio cósmico aquello que aquí sobre la tierra debemos someter a nuestro arbitrio, y entonces un sagrado estremecimiento nos invadirá ante la unidad y la omnipresencia que se manifiestan también en la fuerza corpórea; quizá ocurra que descubramos un día con sorpresa, también en esta apariencia, el mismo espíritu que anima el Todo; pero se tratará de algo distinto y más elevado que este temor y este amor, y ahora los héroes de la razón entre vosotros no necesitan burlarse de que se les quiera conducir a la religión mediante el sometimiento a la materia muerta y mediante una poesía vacía, y las almas sensibles no deben creer que sea tan fácil alcanzar esta meta. Ciertamente, en la naturaleza material hay algo que intuir más esencial que esto. La infinitud de la misma, las masas enormes, esparcidas por aquel espacio inabarcable con la vista, recorriendo órbitas inconmensurables, deja postrado al hombre en un estado de profundo respeto ante el pensamiento y el espectáculo del mundo. Sólo procurad, os lo ruego, que lo que vosotros sentís a este respecto no me lo reputéis como religión. El espacio y la masa no constituyen el mundo y no son la materia de la religión; buscar ahí la infinitud constituye una forma de pensar infantil. Cuando no se había descubierto aún la mitad de aquellos mundos, incluso cuando todavía no se

sabía que los puntos luminosos eran cuerpos cósmicos, el Universo, no obstante, no había de ser considerado menos grandioso que ahora, y no había más excusas para los que menospreciaban la religión que ahora. ¿No es, a este respecto, el cuerpo más limitado tan infinito como todos aquellos mundos? La incapacidad de vuestros sentidos no puede constituir el orgullo de vuestro espíritu, ¿y qué relevancia atribuye el espíritu a los números y magnitudes, dado que él puede compendiar toda su infinitud en pequeñas fórmulas y realizar cálculos con ellos como si se tratara de lo más insignificante? Lo que de hecho suscita el sentido religioso, en el mundo externo, no son sus masas sino sus leyes. Elevaos hasta la visión de cómo éstas lo abarcan todo, lo mayor y lo menor, los sistemas cósmicos y las motas de polvo que divagan, inestables, en el aire, de un lado para otro, y decid entonces si no intuís la unidad divina y la eterna inmutabilidad del mundo. Lo primero que el ojo común percibe de estas leyes, el orden con que se repiten todos los movimientos en el cielo y sobre la tierra, la órbita determinada de los astros y el uniforme ir y venir de todas las fuerzas orgánicas, la constancia certera del dinamismo de la naturaleza plástica, es en esta intuición del Universo precisamente lo menos relevante. Si de una gran obra de arte no consideráis más que un fragmento particular y si, a su vez, en las partes concretas de este fragmento percibís contornos y proporciones totalmente bellos de por sí, que están contenidos en este fragmento y cuyas reglas cabe descubrir enteramente a partir del mismo, ¿no os parecerá entonces el fragmento más bien una obra de por sí que una parte de una obra?, ¿no consideraréis que al todo, si fuera ejecutado completamente según este estilo le habría así de faltar empuje y audacia y todo lo que permite presumir un gran espíritu? Allí donde tenéis que presumir una unidad superior, un encadenamiento propio de un gran pensamiento, debe haber necesariamente en lo particular, junto a la tendencia general al orden y a la armonía, conexiones que no pueden ser comprendidas to-

talmente a partir de él mismo. También el mundo es una obra, de la que sólo abarcáis con la vista una parte y si ésta estuviera completamente ordenada y acabada en sí misma, no os podríais formar del todo ningún concepto elevado. Veis que aquello que debería servir a menudo para rechazar la religión, más bien posee para ella un mayor valor, en la visión del mundo, que el orden que descubrimos en primer lugar y que puede ser percibido a partir de una parte más pequeña. En la religión de los antiguos sólo divinidades menores, vírgenes que ejercían como sirvientas, realizaban la vigilancia sobre lo que se repetía uniformemente, cuyo orden ya había sido descubierto; pero las irregularidades, que resultaban incomprensibles, la revolución para la que no había ley alguna, constituían precisamente la obra del padre de los dioses. Las perturbaciones en el curso de los astros sugieren una unidad superior, una conexión más atrevida que la que nosotros ya percibimos a partir de la regularidad de sus órbitas, y las anomalías, los juegos ociosos de la naturaleza plástica, nos constriñen a ver que ella trata sus formas más determinadas con una arbitrariedad, por decirlo así con una fantasía, cuya regulación sólo podríamos descubrir desde un punto de vista superior. ¡Qué alejados estamos todavía del que sería el punto de vista supremo y qué imperfecta nos resulta, por tanto, esta intuición del mundo! Considerad la ley, de acuerdo con la cual por doquier en el mundo, en la medida en que lo abarcáis con la vista, se comporta lo viviente respecto a lo que, en relación con él, ha de ser tenido como muerto; considerad cómo todo se alimenta de, e incorpora violentamente en su vida, la materia muerta, cómo tropezamos por doquier con las provisiones almacenadas para todo lo viviente, que no son algo muerto, sino que, siendo ellas mismas algo viviente, se reproducen de nuevo por doquier; considerad cómo a pesar de toda multiplicidad de las formas de vida y de la masa ingente de materias, que cada una consume de una forma alternativa, tiene, sin embargo, lo suficiente para recorrer el círculo de su exis-

tencia, y sólo está sometida a un destino interno y no a una carencia externa; ¡qué plenitud infinita se revela ahí!, ¡qué riqueza desbordante! Cómo nos sentiremos conmovidos por la impresión causada por la previsión maternal y por la confianza infantil de llevar una vida dulce, exenta de cuidados, en el mundo pleno y rico. Mirad los lirios del campo: no siembran, no cosechan y, sin embargo, vuestro Padre celestial los alimenta; no os preocupéis por tanto [6]. Pero esta visión dichosa, esta sensibilidad serena, ligera, constituía también lo supremo, incluso lo único, que uno de los mayores héroes de la religión extrajo, para la suya, de la intuición de la naturaleza; ¡hasta qué punto, por tanto, debe haberla concebido tan sólo como el vestíbulo de la religión! Ciertamente, esta naturaleza nos ofrece un botín más abundante a nosotros, a quienes una época más rica nos ha permitido penetrar más profundamente en su intimidad; en sus fuerzas químicas, en las leyes eternas, de acuerdo con las que los cuerpos mismos serán formados y destruidos, intuimos de la forma más clara y sagrada el Universo. Ved cómo la inclinación y la repulsión lo determinan todo y mantienen por doquier una actividad ininterrumpida; ved cómo toda diferenciación y toda oposición sólo tienen un carácter aparente y relativo, y cómo toda individualidad no es más que un nombre vacío; ved cómo todo lo igual tiende a ocultarse y a disociarse en mil configuraciones distintas y cómo vosotros no encontráis por ninguna parte algo simple, sino que todo está ingeniosamente compuesto y entrelazado; tal es el espíritu del mundo que se revela de una forma tan perfecta y visible tanto en lo menor como en lo mayor; se trata de una intuición del Universo, que se desarrolla a partir de todo lo existente y que impresiona al espíritu, y sólo para aquel que la percibe de hecho por doquier, para aquel que no sólo en todas las mutaciones, sino en toda existencia misma, no descu-

[6] Cfr. Mateo 6, 25-34.

bre otra cosa que una obra de este espíritu y una manifestación y realización de estas leyes, sólo para ése todo lo visible es también realmente mundo, mundo formado, penetrado por la Divinidad y uno. Aun cuando carecían por completo de todos los conocimientos que enaltecen a nuestro siglo, ya los más antiguos sabios griegos compartían, no obstante, esta visión de la naturaleza como prueba clara de cómo todo lo que es religión rehúsa cualquier ayuda externa y prescinde fácilmente de ella; y, si esa visión hubiera pasado de los sabios al pueblo, ¡quién sabe qué curso grandioso habría tomado su religión!

Pero ¿qué es el amor y la resistencia?, ¿qué es la individualidad y la unidad? Estos conceptos, mediante los que la naturaleza se os convierte, hablando propiamente, en intuición del mundo, ¿los poseéis a partir de la naturaleza?, ¿no proceden originariamente del interior del ánimo y sólo desde allí se aplican a la naturaleza? Por ello también es propiamente al ánimo a donde dirige su mirada la religión y de donde toma las intuiciones del mundo; el Universo se refleja en la vida interior, y sólo mediante lo interior resulta comprensible lo exterior. Pero también el ánimo debe, si ha de producir la religión y nutrirla, ser intuido en un mundo. Permitidme descubriros un secreto que yace oculto en uno de los documentos más antiguos de la poesía y de la religión [7]. Mientras que el primer hombre se encontraba sólo consigo y con la naturaleza, la Divinidad imperaba ciertamente sobre él, ella le interpelaba de diferentes maneras, pero el hombre no la comprendía, pues éste no le contestaba; su paraíso era hermoso y desde un bello cielo descendía hasta él el brillo de los astros, mas no llegó a poseer el sentido para el mundo; tampoco se le desarrolló dicho sentido desde el interior de su alma; pero su espíritu era espoleado por la nostalgia de un mundo, y de este modo congregó ante sí la creación animal, mirando si acaso se podría formar uno a partir de ella. Entonces reconoció la Divinidad que

[7] Cfr. Génesis 2.

su mundo no es nada mientras que el hombre estuviera solo, le creó la compañera, y sólo en ese momento se hicieron sentir en él acentos vivos e ingeniosos, sólo en ese momento se abrió el mundo ante sus ojos. En la carne de su carne y en los huesos de sus huesos descubrió la humanidad, y en la humanidad, el mundo; a partir de este instante fue capaz de oír la voz de la Divinidad y de responderle, y la transgresión más nefanda de sus leyes ya no lo excluyó nunca, a partir de ahora, del trato con el Ser eterno. La historia de todos nosotros está narrada en esta sagrada leyenda. Inútilmente está ahí presente todo eso para aquel que se plantea la vida de una forma solitaria, pues, para intuir el mundo y para poseer religión, el hombre debe haber encontrado primero a la humanidad, y él sólo la encuentra en el amor y a través del amor. Por ello están ambos tan íntima e inseparablemente unidos: el anhelo de la religión es lo que le ayuda en el goce de la religión. Todos abrazan de la forma más apasionada a aquel en el que el mundo se refleja de un modo más claro y puro; todos aman con la mayor ternura a aquel en el que creen hallar compendiado todo lo que les falta a ellos mismos para constituir la humanidad. Pasemos, por tanto, a la consideración de la humanidad, ahí encontramos materia para la religión.

Aquí también os encontráis en vuestra patria más auténtica y amada; aquí aflora vuestra idea más íntima, veis ante vosotros la meta de todos vuestros esfuerzos y de vuestra actividad y sentís a la vez el impulso interno de vuestras fuerzas, que os conduce permanentemente hacia esa meta. Para vosotros la humanidad misma es propiamente el Universo, y todo lo demás sólo lo incluís en éste en la medida en que se relaciona con aquélla o la abarca. Tampoco yo quiero conduciros más allá de este punto de vista, pero a menudo me ha dolido íntimamente que vosotros, a pesar de todo vuestro amor hacia la humanidad y de todo vuestro celo por ella, os encontréis siempre, no obstante, en una relación conflictiva y discordante con la misma. Vosotros os molestáis, cada uno

a su manera, en contribuir a su mejoramiento y a su formación, y finalmente dejáis yacer, desmoralizados, lo que no conduce a ninguna meta. Puedo afirmar que ello también es debido a vuestra carencia de religión. Queréis actuar sobre la humanidad y consideráis a los hombres individualmente. Éstos os desagradan sobremanera, y, entre las mil causas que ello puede tener, la más bella indiscutiblemente, y que es propia de los mejores, consiste en que sois precisamente demasiado morales, según vuestro estilo. Vosotros tomáis a los hombres individualmente y así tenéis también un ideal del individuo, al que, sin embargo, no corresponden. Todo esto, juntamente, constituye un enfoque equivocado, y con la religión os encontraréis mucho mejor. ¡Sólo es preciso que intentéis intercambiar los objetos de vuestra actividad y de vuestra intuición! Actuad sobre los individuos, pero, en vuestra contemplación elevaos más alto, sobre las alas de la religión, hacia la humanidad infinita, indivisa; buscadla en cada individuo, considerad la existencia de cada uno como una revelación de ella a vosotros, y no podrá quedar rastro alguno de todo lo que ahora os oprime. Yo, al menos, me precio también de una convicción moral, también yo sé valorar la excelencia humana, y lo ordinario, considerado de por sí, puede casi abrumarme con el sentimiento desagradable del menosprecio; pero de todo ello a mí me ofrece la religión una visión ciertamente elevada y grandiosa. Imaginaos el genio de la humanidad como el artista más consumado y universal. Él no puede hacer nada que no tenga una existencia peculiar. Incluso allí donde no parece hacer más que probar los colores y afinar el pincel, surgen rasgos vivos y significativos. De este modo concibe en sí innumerables figuras y les da forma. Millones de ellas llevan la indumentaria de la época y son imágenes fieles de sus necesidades y de su gusto; en otras se muestran recuerdos de tiempos pretéritos o presentimientos de un futuro lejano; algunas son la muestra más elevada y lograda de lo más bello y divino. Otras son productos grotescos del capricho más

original y fugaz de un virtuoso. Es una concepción irreligiosa pensar que él modela vasijas de honor y vasijas de deshonor [8]; no consideréis nada separadamente, sino deleitaos con cada cosa en el lugar en que se encuentre. Todo lo que puede ser percibido a la vez y se encuentra, por así decirlo, sobre una sola lámina, pertenece a un gran cuadro histórico, que representa un momento del Universo. ¿Queréis despreciar lo que enaltece a los grupos principales y da al todo vida y plenitud? ¿No deben las figuras celestes individuales ser ensalzadas por el hecho de que otras mil se dobleguen ante ellas y de que se vea cómo todo mira hacia ellas y se refiere a ellas? De hecho hay en esta representación algo más que una metáfora trivial. La humanidad eterna está infatigablemente ocupada en crearse a sí misma y en expresarse de las formas más variadas en la manifestación efímera de la vida finita. ¿En qué consistiría, por cierto, la repetición uniforme de un ideal supremo, donde en realidad los hombres, haciendo abstración del tiempo y de las circunstancias, son propiamente una misma cosa, la misma fórmula, sólo unida según otros coeficientes, qué sería dicha repetición en lo relativo a esta diversidad infinita de las manifestaciones humanas? Tomad el elemento de la humanidad que queráis: hallaréis a cada uno de ellos en todos los estados posibles, casi desde su estado puro —pues la pureza total no se encuentra en ninguna parte—, en todo tipo de mezcla con cualquier otro, hasta llegar casi a la saturación más íntima con todos los restantes —pues también ésta representa un extremo inalcanzable—, y preparad la mezcla de cualquier modo posible, ensayando todas las variedades y cualquier rara combinación. Y, si todavía os podéis imaginar conexiones que no veis realizadas, en dicho caso esta laguna constituiría también una revelación negativa del Universo, una indicación de que en la temperatura actual del

---

[8] Romanos 9, 21; 2 Timoteo 2, 20-21.

mundo esta mezcla no es posible en el grado requerido, y de que vuestra fantasía sobre este punto constituye una perspectiva que va más allá de los límites actuales de la humanidad, una verdadera inspiración divina, una profecía involuntaria e inconsciente acerca de lo que acontecerá en el futuro. Pero, así como esto, que parece echarse en falta en lo relativo a la exigida diversidad infinita, no ha de considerarse realmente como una deficiencia, tampoco se ha de considerar como excesivo lo que así os parece a vosotros, desde vuestro punto de vista. Aquella superabundancia, tan a menudo lamentada, de las formas más comunes de la humanidad, que retornan siempre inmutables bajo mil ejemplares, la religión la declara una apariencia vacía. El entendimiento eterno postula, y también el finito puede comprender, que aquellas figuras en las que lo particular resulta más difícil de diferenciar deben estar ensambladas entre sí de la forma más compacta; pero cada una tiene algo de peculiar: nadie es igual a otro, y en la vida de cada uno hay algún momento, como la apariencia plateada de metales menos nobles, donde él, sea mediante la aproximación íntima de un ser superior o mediante cualquier descarga eléctrica, es transportado, por así decirlo, fuera de sí y es conducido a la cima más elevada de lo que él puede ser. Él fue creado con vistas a este instante, en éste alcanzó su destino, y después del mismo decae de nuevo la agotada fuerza vital. Constituye un goce peculiar ayudar a almas sencillas a alcanzar este momento o contemplarlas en él; pero toda su existencia debe sin duda parecerle superflua y despreciable a quien no ha llegado a realizar esta experiencia. De este modo la existencia de cada uno posee un doble sentido en relación con el todo. Si inhibo mentalmente el curso de aquel engranaje incesante, a través del que todo lo humano se entrelaza mutuamente y se hace dependiente entre sí, entonces todo individuo es, según su esencia íntima, una pieza complementaria necesaria para la intuición plena de la humanidad. El uno me muestra cómo cada partícula arrancada de la misma, sólo

con que el impulso formativo interno, que anima el todo, pueda seguir actuando ahí tranquilamente, toma figura en formas delicadas y regulares; el otro, cómo por falta de calor vivificador y unificador no puede ser sometida la dureza de la materia terrena, o bien cómo, en una atmósfera agitada demasiado violentamente, el espíritu más concentrado es perturbado en su actividad y todo se vuelve insignificante e indiscernible; el uno aparece como la parte ruda y animal de la humanidad, movido solamente, por cierto, por los primeros impulsos torpes de la condición humana; el otro, como el espíritu deflegmatizado más puro que, separado de todo lo más bajo e indigno, sólo con pie ligero planea sobre la tierra, y todos se encuentran allí para mostrar mediante su existencia cómo estas diferentes partes de la naturaleza humana actúan separadas y en detalle. ¿No se ha de considerar suficiente que entre esta masa innumerable haya siempre, no obstante, algunos que en cuanto representantes excelentes y superiores de la humanidad, el uno haga sonar éste, y el otro aquel acorde melódico que no necesitan de ningún acompañamiento extraño y de ninguna disolución posterior, sino que mediante su armonía interna fascinan y colman el alma entera con el mismo sonido? Si observo, por el contrario, las ruedas eternas de la humanidad en su movimiento, este engranaje inabarcable en el que nada móvil se mueve totalmente por sí mismo y ningún motor se mueve sólo a sí, debe tranquilizarme poderosamente en lo que atañe a vuestra queja de que la razón y el alma, la sensibilidad y la moralidad, el entendimiento y la fuerza ciega aparezcan en masas tan separadas. ¿Por qué consideráis aisladamente todo lo que, no obstante, no actúa aisladamente y para sí? Pues la razón de los unos y el alma de los otros se interrelacionan de una forma tan íntima, como sólo podría ocurrir en un mismo sujeto. La moralidad, que corresponde a aquella sensibilidad, está situada fuera de la misma: ¿resulta por ello su dominio más limitado y creéis que ésta estaría mejor encauzada si aquélla fuera impartida a cada individuo en

pequeñas dosis, apenas perceptibles? La fuerza ciega que se le ha concedido a la gran masa no ha sido abandonada, en sus efectos sobre el todo, a sí misma y a un tosco azar, sino que a menudo, sin saberlo, la dirige aquel entendimiento que en otros puntos vosotros veis concentrado en tan grandes proporciones y ella lo sigue, asimismo inconscientemente, a través de vínculos invisibles. De este modo se me desvanecen, desde mi punto de vista, los contornos de la personalidad que os parecen tan precisos; el círculo mágico de las opiniones imperantes y de los sentimientos epidémicos envuelve y juega con todo, como una atmósfera saturada de fuerzas disolventes y magnéticas; ella funde y une todo y, mediante la difusión más viva, pone en una conexión activa incluso lo más alejado y las emanaciones de aquellos en los que la luz y la verdad habitan de una forma autónoma, las transporta diligentemente, de forma que ellas penetran en algunos y a otros les iluminan la superficie de una forma deslumbrante y llamativa. Ésta es la armonía del Universo, la admirable y gran unidad en su eterna obra de arte; pero vosotros ultrajáis esta magnificencia con vuestras exigencias concernientes a una lamentable particularización, porque, deteniéndoos en el primer vestíbulo de la moral e, incluso en lo relativo a ésta, centrándoos todavía en las nociones elementales, desdeñáis la religión superior. Vuestra indigencia ha quedado bastante patente; ¡sólo cabe desear que la reconozcáis y le halléis remedio! Mirad si, entre todos los acontecimientos en los que se refleja este orden celestial, no se os manifiesta uno como un signo divino. Mostraos receptivos a un antiguo concepto rechazado y buscad entre todos los hombres santos, en los que la humanidad se revela inmediatamente, a uno que pudiera ser el mediador entre vuestra estrecha forma de pensar y los límites eternos del mundo; y cuando lo hayáis encontrado recorred toda la humanidad y dejad que todo lo que hasta ahora os pareció ser diferente sea iluminado por el reflejo de esta nueva luz. De estas peregrinaciones a través de todo el dominio de lo humano, la religión retorna al propio yo con el sentido más afinado y con el juicio más formado, y encuentra finalmente en sí misma todo lo que fue recopilado a partir de las regiones más alejadas. Si habéis llegado hasta este punto, halláis en vosotros mismos no sólo los rasgos fundamentales relativos a lo más bello y a lo más bajo, a lo más noble y a lo más despreciable, que vosotros habéis percibido en otros como aspectos particulares de la humanidad. En vosotros no sólo descubrís, en diferentes épocas, toda la diversidad de grados de las fuerzas humanas, sino todas las innumerables mezclas de las diferentes aptitudes que habéis observado en los caracteres de otros individuos, que se os presentan tan sólo como momentos detenidos de vuestra propia vida. Hubo momentos en los que vosotros pensasteis así, sentisteis así, obrasteis así, en los que vosotros realmente erais este o aquel hombre, a pesar de todas las diferencias de sexo, de cultura y del entorno externo. Vosotros habéis recorrido realmente todas estas diferentes figuras según vuestro propio orden; vosotros mismos sois un compendio de la humanidad, vuestra personalidad abarca en un cierto sentido toda la naturaleza humana, y ésta no es en todas sus manifestaciones otra cosa que vuestro propio yo, multiplicado, más claramente ensalzado e inmortalizado en todas sus mutaciones. Aquel en quien la religión se ha replegado así de nuevo hacia dentro y también ha encontrado allí lo Infinito, en ese tal la religión ha alcanzado su perfección a este respecto, él ya no necesita de ningún mediador para ninguna intuición de la humanidad y puede serlo él mismo para muchos.

Pero no sólo debéis contemplar la humanidad en su ser, sino asimismo en su devenir; también ella posee una trayectoria más amplia que recorre no retornando sino avanzando progresivamente, también ella mediante sus mutaciones internas es formada ulteriormente en lo relativo a lo superior y lo perfecto. Estos progresos la religión no quiere, pongamos por caso, acelerarlos o dirigirlos; se contenta con que lo finito sólo pueda actuar sobre

lo finito; sólo pretende observarlos y percibirlos como una de las mayores acciones del Universo. Conectar entre sí los diferentes momentos de la humanidad y conjeturar, mediante su sucesión, el espíritu al que es conducido el todo: he ahí su contenido supremo. La historia en el sentido más propio de la palabra constituye el objeto supremo de la religión, con ella se inicia y con ella concluye —pues la profecía es a sus ojos también historia, y ambas instancias no se han de diferenciar entre sí—, y toda verdadera historia ha tenido primeramente, por doquier, una finalidad religiosa y ha partido de ideas religiosas. De este modo, también se encuentran en este ámbito las supremas y más sublimes intuiciones de la religión. Aquí veis que la migración de los espíritus y de las almas, que en otro caso sólo parece una delicada construcción poética, se presenta en más de un sentido como una admirable organización del Universo para comparar los diferentes períodos de la humanidad de acuerdo con una medida segura. Ora retorna de nuevo después de un largo intervalo, en el que la naturaleza no pudo producir nada semejante, algún individuo excelente, exactamente el mismo; pero sólo los videntes lo reconocen y sólo ellos han de juzgar las manifestaciones de las diferentes épocas, a partir de los efectos que él produce ahora. Ora retorna un momento particular de la humanidad completamente tal como un lejano pasado os ha legado su imagen, y vosotros debéis reconocer a partir de las diferentes causas, mediante las que ha sido generado ahora, el curso del Universo y la formulación de su ley. Ora despierta de su sueño el genio de alguna aptitud humana particular, que ascendiendo y descendiendo aquí y allá ya había consumado su curso, y aparece en otro lugar y bajo otras circunstancias viviendo una vida nueva, y su desarrollo más rápido, su acción más profunda, su figura más bella, más vigorosa, debe poner de manifiesto en qué gran medida ha mejorado el clima de la humanidad y el suelo se ha vuelto más idóneo para alimentar a plantas nobles. Aquí pueblos y generaciones de

los mortales se os presentan de la misma manera que se nos presentaban en nuestro punto de vista anterior los hombres tomados individualmente. Algunos, venerables e ingeniosos, prosiguen tenazmente su acción hasta lo infinito sin tomar en consideración el espacio ni el tiempo. Ordinarios e irrelevantes otros, sólo están destinados propiamente a matizar una forma particular de vida o de unión, viviendo realmente y de una forma memorable sólo un momento, únicamente para exponer un pensamiento, para formar un concepto, y, después, corriendo hacia la destrucción para que este resultado de su más bello esplendor pueda ser infundido a otro. Así como la naturaleza vegetal, a causa de la desaparición de especies enteras y partiendo de las ruinas de generaciones enteras de plantas, produce y alimenta otras nuevas, así también veis que aquí la naturaleza espiritual produce, a partir de las ruinas de un mundo humano grandioso y bello, otro mundo nuevo que succiona su primera fuerza vital de los elementos descompuestos, y admirablemente transformados, del primero. Si aquí, en la contemplación de una conexión general, vuestra mirada es conducida tan a menudo desde lo menor hasta lo mayor y, de nuevo, desde éste hasta aquél y se mueve entre ambos mediante oscilaciones vivientes, hasta que, víctima del vértigo, no puede distinguir ulteriormente ni lo grande ni lo pequeño, ni la causa ni el efecto, ni la conservación ni la destrucción, entonces se os manifiesta la figura de un destino eterno, cuyas características llevan toda la impronta de este estado, una mezcla admirable de rígida obstinación y de profunda sabiduría, de violencia ruda, desalmada, y de amor íntimo, de los que os impresiona, de una forma alternativa, ora lo uno, ora lo otro, y os invita bien a una obstinación impotente, bien a una entrega infantil. Si comparáis la tensión particular del individuo, surgida de estos puntos de vista opuestos, con el curso apacible y uniforme del Todo, veréis cómo el excelso espíritu del mundo planea risueño sobre todo lo existente, que se le resiste ruidosamente; veréis cómo, siguiendo sus pasos,

la augusta Némesis recorre incansablemente la tierra, cómo ella reparte castigos y penas a los engreídos, que se oponen a los dioses, y cómo ella con mano de hierro decapita también al más valiente y al más excelente, que, quizá con firmeza encomiable y digna de admiración, no ha querido doblegarse ante el suave aliento del gran espíritu. Por último, si queréis aprehender el carácter propio de todos los cambios y de todos los progresos de la humanidad, la religión os muestra cómo los dioses vivientes no odian nada a no ser la muerte, cómo nada debe ser perseguido y desechado a no ser ella, la primera y la última enemiga de la humanidad. Lo rudo, lo bárbaro, lo informe debe ser devorado y transmutado en una formación orgánica. Nada debe ser masa muerta movida solamente por el impulso muerto y que sólo ofrece resistencia mediante una fricción inconsciente: todo debe ser vida propia, compuesta, entrelazada y enaltecida de múltiples maneras. El instinto ciego, la habituación acrítica, la obediencia muerta, todo lo negligente y pasivo, todos estos tristes síntomas de asfixia de la libertad y de la humanidad deben ser destruidos. En este sentido se orienta el cometido del momento presente y de los siglos, tal es la gran obra redentora, siempre proseguida, del eterno amor.

Sólo con ligeros trazos he esbozado algunas de las intuiciones más relevantes de la religión en el ámbito de la naturaleza y de la humanidad; pero aquí os he conducido hasta el límite extremo de vuestro campo visual. Aquí concluye la religión para quienes la humanidad y el Universo son realidades equivalentes: desde aquí yo sólo podría conduciros a los aspectos particulares y menos relevantes. Mas no creáis que esto constituye al mismo tiempo el límite de la religión. Más bien se ha de decir que ella no puede detenerse propiamente aquí y que sólo desde el otro lado de este punto se abre verdaderamente la perspectiva de lo Infinito. Si la humanidad misma es algo móvil y plástico, si ella no sólo se presenta de formas diversas en sus configuraciones particulares, sino que

también aquí y allá se vuelve diferente, ¿no caéis en la cuenta de que entonces resulta imposible que pueda ser ella misma el Universo? Más bien la humanidad se relaciona con él de una forma análoga a como los hombres tomados individualmente se relacionan con ella; la humanidad no es más que una forma particular del Universo, manifestación de una única modificación de sus elementos; debe haber otras formas análogas por las que ella es delimitada y a las que, por tanto, se opone. La humanidad es tan sólo un miembro intermedio entre el individuo y el Uno, un lugar de descanso en el camino hacia lo Infinito, y sería preciso encontrar todavía en el hombre un carácter superior a su humanidad para referirlo inmediatamente, a él y a su manifestación, al Universo. Toda religión tiende a este presentimiento de algo existente fuera y por encima de la humanidad para ser impresionada por lo que hay de común y superior en ambas; pero esto constituye también el punto donde sus perfiles se diluyen ante la mirada común, donde ella misma se distancia cada vez más de los objetos particulares con referencia a los que ella pudo fijar su camino, y donde la aspiración hacia lo supremo en ella es más considerada como insensatez. Baste también con esta alusión a lo que se encuentra tan infinitamente lejos de vosotros; cualquier ulterior palabra sobre ello constituiría un discurso incomprensible, del que no sabríais ni de dónde viene ni hacia dónde va. ¡Si tuvierais al menos la religión, que podríais tener, y si fuerais al menos conscientes de aquella que vosotros ya tenéis realmente!, pues de hecho, aun cuando sólo tomarais en consideración las pocas intuiciones religiosas que he esbozado ahora a grandes rasgos, caeríais en la cuenta de que distan mucho de seros todas extrañas. Más bien algo relativo a ellas ha penetrado en vuestro ánimo, pero yo no sé qué desgracia es mayor, si carecer totalmente de ellas o bien no comprenderlas, pues también de este modo su efecto en el ánimo se malogra totalmente, y a este respecto también os habéis engañado a vosotros mismos. La

sanción que recae sobre todo lo que quiere oponerse al espíritu del Todo, el odio, activo por doquier, contra todo lo insolente y desvergonzado, el constante progreso de todas las cosas humanas hacia una meta, un progreso que es tan seguro que nosotros, después de muchos intentos fallidos, vemos no obstante coronar finalmente con el éxito a cada pensamiento y esbozo particulares, que aproximan el Todo a esta meta: he aquí intuiciones que saltan de tal manera a la vista, que ellas pueden ser consideradas más como una inducción a, que como un resultado de, la contemplación del mundo. Muchos de vosotros tenéis asimismo conciencia de ellas, algunos las denominan también religión, pero quieren que la religión consista exclusivamente en esto; y mediante esta forma de proceder quieren excluir todo lo demás, lo cual, no obstante, proviene de la misma forma de actuar del ánimo y se deriva de ella totalmente del mismo modo. ¿Cómo han llegado, pues, a estos fragmentos inconexos? Os lo quiero decir: ellos no consideran esto en absoluto como religión, a la que desprecian igualmente, sino como moral, y quieren tan sólo sustituir el nombre para asentar el último golpe a la religión misma —a saber, a lo que consideran tal—. Si no quieren admitir esto, preguntadles entonces por qué con la más extraña unilateralidad sólo encuentran todo esto en el ámbito de la moralidad. La religión no sabe nada de una tal preferencia partidista; el mundo moral tampoco es para ella el Universo, y lo que sólo fuera válido para este mundo moral no constituiría para ella ninguna intuición del Universo. En todo el ámbito de la actividad humana, tanto en el juego como en lo serio, en lo menor así como en lo mayor, ella sabe descubrir y perseguir las acciones del espíritu del mundo; lo que ella ha de percibir es preciso que pueda percibirlo por doquier, pues sólo de esta forma se convierte en suyo, y de este modo también descubre una Némesis divina precisamente en el hecho de que aquellos que, dado que en ellos mismos sólo domina lo moral o lo jurídico, hacen de la religión un mero apéndice sin importancia de la moral, y sólo quieren tomar de ella lo que se puede adecuar a dicho fin; en el hecho de que precisamente de este modo corrompen de una forma irreparable su moral por muy depurada que también ya pueda hallarse en sí y esparcen el germen de nuevos errores. Suena muy bien declarar: si se sucumbe en la acción moral, ello es voluntad del Ser eterno y lo que nosotros hemos omitido se realizará en otra oportunidad; pero tampoco este elevado consuelo es válido en lo relativo a la moralidad; ninguna gota de religión puede mezclarse con ésta sin, por así decirlo, flogistizarla [9] y despojarla de su pureza.

Esta ignorancia completa acerca de la religión se revela de la forma más clara en los sentimientos relativos a la misma, que todavía están de lo más difundidos entre vosotros. Por muy íntimamente que éstos se encuentren unidos con aquellas intuiciones, por muy necesariamente que también broten de ellas y sólo puedan ser explicados a partir de ellas, son no obstante malinterpretados por completo. Cuando el espíritu del mundo se nos ha revelado majestuosamente, cuando hemos espiado su actividad, que discurre según leyes tan magníficas y tan grandiosamente concebidas, ¿qué cosa es más natural que estar penetrados por una íntima veneración ante lo Eterno y lo Invisible? Y cuando hemos intuido el Universo y desde allí volvemos la mirada a nuestro yo que, comparándolo con él, desaparece en lo infinitamente pequeño, ¿qué actitud más indicada puede haber para el mortal que la de una humildad verdadera y sincera? Cuando en la intuición del mundo percibimos también a nuestros hermanos y vemos claramente cómo cada uno de ellos, sin distinción, es, desde este punto de vista, precisamente lo mismo que somos nosotros, una manifestación pe-

---

[9] La teoría del flogisto fue concebida en el siglo XVIII por el médico y químico alemán Stahl, con vistas a explicar el fenómeno de la combustión. Lavoisier fue el primero en rechazarla.

culiar de la humanidad, y cómo la existencia de cada uno de ellos nos es imprescindible para intuir a la humanidad, ¿qué cosa es más natural que abrazarlos a todos con íntimo amor y afecto, sin tener en cuenta la diferencia misma de las convicciones y de la fuerza de espíritu? Y si, de su conexión con el Todo, volvemos la mirada a su influjo sobre nuestras peripecias personales, y si entonces se presentan ante nuestros ojos aquellos que han cedido en su intento de ensanchar y aislar su propio ser caduco, para mantener el nuestro, ¿cómo no habremos de sentir un parentesco particular con aquellos cuyas acciones hayan defendido alguna vez nuestra existencia y nos hayan conducido felizmente a través de sus peligros? ¿Cómo no hemos de abrigar el sentimiento agradecido, que nos impulsa a honrarlos como quienes se han unido con el Todo y son conscientes de vivir en él? Si, por el contrario, consideramos el modo de proceder habitual de los hombres, que no saben nada acerca de esta dependencia, si consideramos cómo ellos echan mano de esto y aquello, y lo retienen para atrincherar su yo y circundarlo con múltiples obras externas, para poder llevar una existencia independiente, según el propio arbitrio, y para que la corriente eterna del mundo no les ocasione ningún trastorno en ello, y cómo entonces el destino, de una forma necesaria, hace desvanecerse todo esto y a ellos mismos los hiere y atormenta de mil maneras, ¿qué hay entonces más natural que la compasión más cordial ante todo sufrimiento y dolor que surgen de este combate desigual, y ante todos los conflictos que la temible Némesis siembra por doquier? Y cuando hemos averiguado qué es entonces aquello que en el decurso de la humanidad ha de ser conservado y fomentado por doquier y lo que, de una forma inevitable, más temprano o más tarde, ha de ser sometido y destruido, si no se deja transformar y cambiar, y si volvemos entonces la vista desde esta ley a nuestra propia actividad en el mundo, ¿qué resulta más natural que un arrepentimiento contrito de todo aquello que en nosotros es hostil al genio de la humanidad, que el

deseo humilde de reconciliarse con la Divinidad, que el más ardiente anhelo de convertirse y de ponernos a salvo, con todo lo que nos pertenece, en aquella zona sagrada, sólo en la cual existe seguridad contra la muerte y la destrucción? Todos estos sentimientos son religión, y asimismo todos los otros, en los que por una parte el Universo y por otra, de alguna manera, vuestro propio yo constituyen los dos polos entre los que oscila el ánimo. Los antiguos lo sabían bien: llamaban piedad a todos estos sentimientos y los referían inmediatamente a la religión, de la que eran para ellos la parte más noble. También vosotros los conocéis, pero cuando os encontráis con algo así os queréis persuadir de que se trata de algo moral, y es en la moral donde queréis situar estas sensaciones; pero la moral no las desea ni las tolera. Ella no desea ningún amor ni ningún afecto, sino actividad, que surge completamente desde la interioridad y no es provocada por la consideración de su objeto externo; ella no siente respeto sino ante su ley; ella condena como impuro y egoísta aquello cuyo móvil pueda ser la compasión y el agradecimiento; ella humilla, desprecia incluso, la humildad, y, si vosotros habláis de arrepentimiento, ella habla de tiempo perdido, que vosotros incrementáis inútilmente. También vuestro sentimiento más íntimo debe mostrarse de acuerdo con ella en el hecho de que en todas estas sensaciones no se tiene como punto de mira el obrar; ellas existen para sí mismas y concluyen en sí mismas como funciones de vuestra vida más íntima y más elevada. Por tanto, ¿por qué os enredáis y solicitáis la gracia para ellas allí donde no está su lugar? Pero, si os avenís a considerar que ellas son religión, no necesitaréis exigir para las mismas otra cosa que su propio estricto derecho y no os engañaréis a vosotros mismos con pretensiones infundadas, que estéis inclinados a compartir en su nombre. Ahora bien, trátese de la moral o de cualquier otro ámbito, en el que halléis sentimientos semejantes, ellos sólo se encuentran allí como usurpados; devolvedlos a la religión, sólo a ella pertenece este tesoro, y

en cuanto propietaria del mismo no está al servicio de la moral, ni de todo lo que constituye un objeto de la actividad humana, sino que se presenta como amiga imprescindible y como su portavoz y su mediadora más válida ante la humanidad. Tal es el nivel en que se sitúa la religión y, de una forma especial, lo que hay de autoactivo en ella, sus sentimientos. El que sólo ella concede universalidad al hombre es algo a lo que ya he aludido una vez; ahora puedo explicar esto de una forma más precisa. En toda actividad y acción, sea de carácter moral o filosófico o artístico, el hombre debe aspirar al virtuosismo, y todo virtuosismo limita y genera frialdad, unilateralidad y dureza. Él dirige el espíritu del hombre ante todo a un solo punto, y este punto es siempre algo finito. ¿Puede de esta manera el hombre, progresando de una obra limitada a otra, hacer uso realmente de toda su fuerza infinita?, ¿y no se quedará más bien sin utilizar la mayor parte de ella y se volverá por eso contra él mismo y lo devorará? Cuántos de vosotros se van a pique sólo porque son demasiado grandes para sí mismos; una superabundancia de fuerza e impulsos, que no les permite llegar nunca a producir una obra, puesto que ninguna resultaría adecuada a esa superabundancia, les impulsa de una forma inconstante de un lado para otro y es su perdición. ¿Queréis acaso remediar de nuevo este mal, de forma que aquel para quien uno de estos tres objetos del esfuerzo humano [10] resulte demasiado grande, haya de unir todos esos tres objetos o, si conocéis más todavía, también haya de añadirlos a éstos? Tal sería ciertamente vuestro antiguo deseo, siempre recurrente, de disponer de la humanidad por doquier como hecha de una sola pieza —¡más si ello fuera posible!, ¡si aquellos objetos, tan pronto como son aprehendidos individualmente por la vista, no estimularan el ánimo tan uniformemente y aspiraran a dominarlo!—. Cada uno de ellos quiere realizar obras, cada uno tiene un ideal al que aspira y una totalidad, que él quiere alcanzar, y esta rivalidad no puede concluir de otra manera que suplantando uno al otro. ¿En qué ha de utilizar, por tanto, el hombre el excedente de fuerza que le deja toda aplicación regulada y metódica de su impulso formativo? No ha de utilizarlo de forma que él pretenda formar de nuevo alguna cosa distinta y desarrolle su actividad sobre alguna otra realidad finita, sino de forma que, sin ejercer una actividad determinada, se deje impresionar por lo Infinito y que mediante todo género de sentimientos religiosos manifieste su reacción respecto a esa acción. Sea cual fuere aquel de estos tres objetos de vuestra actividad libre y metódica que vosotros hayáis escogido, sólo se requiere un poco de sentido para encontrar, a partir de cualquiera de ellos, el Universo, y en este último descubrís entonces también los demás como su prescripción o como su insinuación o como su revelación; contemplarlos y considerarlos así en conjunto, no como algo separado y determinado en sí, es la única manera como os podéis apropiar también, habiendo elegido ya una dirección del ánimo, de aquello que se encuentra fuera de la misma, y esto, de nuevo, no por arbitrariedad en cuanto arte, sino por instinto del Universo en cuanto religión; y puesto que esos objetos rivalizan de nuevo entre sí, igualmente bajo la forma religiosa, así también la religión aparece con mayor frecuencia disgregada como poesía natural, filosofía natural o moral natural, que en la plenitud de su forma y unificándolo todo. De este modo, el hombre añade a lo finito, al que le impulsa su arbitrio, una infinitud; y a la aspiración que tiende a concentrarse en algo determinado y concluso la oscilación ensanchadora hacia lo indeterminado e inagotable; de este modo él le proporciona a su fuerza superflua una salida infinita y restablece el equilibrio y la armonía de su ser, que se pierden irremisiblemente si se abandona a una dirección particular, sin tener a la vez religión. El virtuosismo de un hombre constituye sólo, por así decirlo, la melodía de su vida, y queda reducida a una

[10] En la 2.ª edición se matiza que estos tres objetos son el arte, la ciencia y la vida.

serie de tonos discontinuos, si no se añade la religión. Ésta acompaña a aquella melodía en una variación infinitamente rica de todas las tonalidades, que no se le oponen por completo, y transforma así el simple canto de la vida en una deliciosa armonía polifónica.

Si esto que he bosquejado, espero que de una forma suficientemente comprensible para todos vosotros, constituye propiamente la esencia de la religión, no es difícil contestar la pregunta relativa a qué ámbito pertenecen propiamente aquellos dogmas y proposiciones doctrinales que son considerados comúnmente como el contenido de la religión. Algunos no son más que expresiones abstractas de intuiciones religiosas; otros son reflexiones libres acerca de la actividad originaria del sentido religioso, resultado de una comparación de la visión religiosa con la común. Tomar el contenido de una reflexión por la esencia de la acción, sobre la que se reflexiona; constituye un error tan común que vosotros no os sorprenderéis de encontrarlo también aquí. Milagros, inspiraciones, revelaciones, sensaciones sobrenaturales: se puede tener mucha religión sin haber tropezado con ninguno de estos conceptos; pero quien reflexiona sobre su religión desde una óptica comparativa, los encuentra inevitablemente en su camino y es imposible que pueda esquivarlos. Desde este punto de vista, pertenecen desde luego todos estos conceptos al ámbito de la religión, y ciertamente de una forma incondicionada, sin que se puedan determinar lo más mínimo los límites de su aplicación. El discutir qué acontecimiento es propiamente un milagro, y en qué consiste propiamente su carácter, cuántas revelaciones pueda efectivamente haber, y en qué medida y por qué se deba creer propiamente en ellas, y el empeño manifiesto de negar y excluir esta problemática en la medida en que lo permitan los buenos modales y las convenciones, en la necia opinión de rendir con ello un servicio a la filosofía y a la razón, constituye una de las operaciones infantiles de los metafísicos y moralistas en lo relativo a la religión; entremezclan todos los puntos de vista y convierten a la religión en víctima del clamor según el que ella resultaría lesiva para la totalidad de los juicios científicos y físicos. Os ruego que no os dejéis confundir, en detrimento de la religión, por sus disputas sofistas y su hipócrita ocultación de aquello que desearían manifestar demasiado gustosamente. La religión os deja intactos, por clamorosamente que ella reivindique todos aquellos denostados conceptos, vuestra física y, si Dios lo quiere, también vuestra psicología. ¿Qué es entonces un milagro?; pues decidme: ¿en qué lengua —yo no hablo ciertamente de aquellas que, como la nuestra, han surgido después del hundimiento de toda religión— significa otra cosa que un signo, una insinuación? Y así todos esos términos no expresan otra cosa que la relación inmediata de un fenómeno con lo Infinito, con el Universo; pero ¿excluye esto que haya una relación asimismo inmediata con lo finito y con la naturaleza? El milagro no es más que el nombre religioso para designar un acontecimiento; todo acontecimiento, incluso el más natural, tan pronto como se muestra apropiado para que la consideración religiosa del mismo pueda ser la dominante, es un milagro. Para mí, todo es milagro; y, según vuestra concepción, sólo es para mí un milagro, a saber, algo inexplicable y extraño lo que no es nada de eso según mi punto de vista. Cuánto más religiosos fuerais, tantos más milagros veríais por doquier, y toda disputa, en un sentido o en otro, acerca de acontecimientos particulares, acerca de si merecen ser llamados de este modo, sólo me produce la impresión dolorosa de lo pobre y precario que es el sentido religioso de los disputantes. Los unos muestran esta condición al protestar por doquier contra los milagros, y los otros por el hecho de que a ellos les importa especialmente esto y aquello, y de que un fenómeno debe presentar una apariencia maravillosa para que lo consideren un milagro. ¿Qué significa revelación?; toda intuición nueva y originaria del Universo es una revelación y cada cual ciertamente debe saber mejor que nadie lo que es para él originario y nuevo, y si algo de lo que era en él originario

todavía es nuevo para vosotros, entonces su revelación también lo es para vosotros, y yo os quiero aconsejar que la toméis debidamente en consideración. ¿Qué significa inspiración? No es más que el nombre religioso para designar la libertad. Toda acción libre, que se convierte en un hecho religioso, toda reproducción de una intuición religiosa, toda expresión de un sentimiento religioso que se comunica realmente, de forma que la intuición del Universo se transmite también a otros, eran resultado de la inspiración; pues se trataba de una acción del Universo, que uno ejerce sobre los otros. Toda anticipación de la segunda parte de un acontecimiento religioso, cuando se ha producido la primera, es una profecía, y constituía una actitud muy religiosa por parte de los antiguos hebreos evaluar la divinidad de un profeta no de acuerdo con lo difícil que fuera el profetizar, sino, con toda simplicidad, de acuerdo con el desenlace; pues no se puede saber previamente si uno entiende de religión, hasta ver si también ha captado de una forma correcta la visión religiosa, precisamente de esta cosa determinada, que le afectaba a él. ¿Qué son los efectos de la gracia? Todos los sentimientos religiosos son sobrenaturales, pues sólo son religiosos en la medida en que son un efecto inmediato del Universo, y la cuestión de si revisten un carácter religioso en alguien debe dirimirla el afectado mejor que nadie. Todos estos conceptos son —si la religión ha de tener de algún modo conceptos— los primeros y más esenciales; ellos son tanto más importantes debido al hecho de que no sólo designan algo que puede ser general en la religión, sino precisamente aquello que debe ser general en ella. Incluso cabría afirmar que no tiene religión alguna quien no ve milagros propios desde la perspectiva desde la que contempla el mundo; aquel en cuyo interior no irrumpen revelaciones propias cuando su alma anhela absorber la belleza del mundo e impregnarse de su espíritu; quien no siente aquí y allá, con la convicción más viva, que un espíritu divino lo impulsa y que él habla y obra por inspiración divina; quien no es al

menos —pues esto constituye de hecho el grado más inferior— consciente de sus sentimientos en cuanto efectos inmediatos del Universo y no reconoce en ellos algo propio, que no puede ser imitado, sino que acredita la pureza de su origen en su dimensión más íntima. Creer, lo que comúnmente se designa con este nombre, admitir lo que otro ha hecho, querer volver a pensar y a sentir lo que otros han pensado y sentido, es una servidumbre dura e indigna, y en vez de constituir lo supremo en la religión, tal como se piensa, es algo de lo que se ha de liberar precisamente quien desee penetrar en su santuario. Querer tener y conservar esta servidumbre, demuestra incapacidad para la religión; exigirla de otros muestra que no se la comprende. Vosotros queréis reposar por doquier sobre vuestros propios pies y seguir vuestro propio camino, pero que esta actitud encomiable no os retraiga de la religión. Ella no es ninguna esclavitud ni ninguna cautividad; también aquí debéis perteneceros a vosotros mismos, e incluso esto constituye la única condición bajo la que podéis participar de ella. Todo hombre, a excepción de unos pocos elegidos, necesita sin duda un mediador, un guía que despierte de su sueño inicial su sentido para la religión y le proporcione una primera dirección, pero esto no ha de constituir más que un estado transitorio; todos deben, pues, ver con los propios ojos y hacer ellos mismos una aportación a los tesoros de la religión; en caso contrario, no merecen ningún puesto en su reino y tampoco consiguen ninguno. Vosotros tenéis razón en despreciar a los miserables repetidores, que derivan de otro toda su religión o la vinculan a una escritura muerta, juran sobre ella y realizan sus demostraciones a partir de ella. Toda escritura sagrada no es más que un mausoleo, un monumento de la religión que atestigua que estuvo presente allí un gran espíritu, que ya no lo está más; pues, si todavía viviera y actuara, ¿cómo atribuiría un valor tan grande a la letra muerta, que sólo puede constituir una débil impronta del mismo? No tiene religión quien cree en una escritura sagrada,

sino el que no necesita ninguna e incluso él mismo sería capaz de hacer una. Y precisamente este desprecio que vosotros sentís por los míseros e impotentes adeptos de la religión, en los que ella por falta de alimento ya ha muerto antes de nacer, precisamente este desden me demuestra que en vosotros mismos se da una disposición para la religión y la estima de que siempre hacéis objeto a todos sus verdaderos héroes, por mucho que os rebeléis también contra la forma en que se abusa de ella y se la envilece mediante la idolatría, me confirma en esta opinión. Os he mostrado lo que es propiamente la religión; ¿habéis encontrado algo en ello que fuera indigno de vuestra cultura y de la más elevada cultura humana? ¿No debéis añorar, de acuerdo con las leyes eternas de la naturaleza espiritual, tanto más ansiosamente el Universo y aspirar a una unión con él efectuada por vosotros mismos, cuanto más separados y aislados estáis en él a consecuencia de la formación *(Bildung)* y de la individualidad más determinadas? ¿Y no habéis sentido a menudo esta nostalgia sagrada como algo desconocido? Os conjuro a que toméis conciencia de la llamada de vuestra naturaleza íntima y a que la sigáis. ¡Desterrad la falsa vergüenza ante una época que no os debe determinar, sino que debe ser determinada y conformada por vosotros! Retornad a lo que es tan relevante para vosotros, precisamente para vosotros, y de lo que no os podéis separar violentamente sin destruir indefectiblemente la parte más bella de vuestra existencia.

Pero sospecho que muchos de vosotros no creéis que yo haya podido querer concluir aquí mi presente tarea, como si opinarais, después de todo, que no puede haberse hablado a fondo de la esencia de la religión allí donde no se ha dicho nada acerca de la inmortalidad y prácticamente nada acerca de la Divinidad. Recordad no obstante, os lo ruego, cómo yo, desde el comienzo, me he opuesto a que estas cuestiones fueran consideradas como el gozne y las partes fundamentales de la religión; recordad que, cuando he trazado los perfiles de la misma, también

he indicado el camino por el que puede encontrarse la Divinidad; ¿qué echáis de menos todavía?, ¿y por qué debo conceder más relieve a una especie de intuiciones religiosas que a las demás? Pero para que no penséis que temo decir una palabra pertinente acerca de la Divinidad, porque resultaría peligroso hablar del tema antes de que una definición firme acerca de *Dios* y de la *existencia,* teniendo fuerza de ley ante los tribunales, hubiera salido a la luz y sido sancionada en el Imperio germánico [11], o para que, por otra parte, no creáis que practico el juego de un engaño piadoso y deseo, para ser todo para todos, infravalorar con aparente indiferencia aquello que debe revestir para mí una importancia mucho mayor de lo que quiero reconocer, deseo hablaros todavía un momento e intentar poneros de manifiesto que para mí la Divinidad no puede ser otra cosa que una forma particular de intuición religiosa, de la que, como de cualquier otra, son independientes las restantes, y que de acuerdo con mi punto de vista y según mi concepción, que vosotros conocéis, no hay lugar para la creencia de «ningún Dios, ninguna religión»; y también sobre la inmortalidad deseo exponeros sin rodeos mi opinión.

Decidme, por cierto, en primer lugar, ¿qué opináis acerca de la Divinidad y qué es lo que pretendéis entender por ella?, pues aquella definición que tendría fuerza de ley todavía no existe y resulta patente que acerca del tema imperan las mayores divergencias. Para la mayoría, Dios no es evidentemente otra cosa que el genio de la humanidad. El hombre es el arquetipo de su Dios, la humanidad es todo para ellos y, de acuerdo con lo que consideran como los acontecimientos y las formas de comportamiento de la humanidad, determinan las convicciones y la esencia de su Dios. Ahora bien, os he dicho con suficiente claridad que la humanidad no lo constituye todo

[11] Alusión a la disputa del ateísmo, desencadenada por los escritos de Fichte.

para mí, que mi religión aspira a un Universo del que ella, junto con todo lo que le pertenece, sólo constituye una parte infinitamente pequeña, una mera forma particular, efímera: ¿puede, por tanto, un Dios, que sólo fuera el genio de la humanidad, constituir lo supremo de mi religión? Puede haber espíritus más poéticos y, lo confieso, creo que éstos se encuentran en un nivel superior, para los que Dios sería un individuo totalmente diferente de la humanidad, un ejemplar único de una especie particular y, si me muestran las revelaciones a través de las que conocen a un tal Dios —uno o varios, nada desprecio tanto en la religión como el número—, esto ha de constituir para mí un descubrimiento anhelado y, ciertamente, a partir de esta revelación se desarrollarán en mí muchas otras, pero yo aspiro todavía a más de una especie fuera y por encima de la humanidad; y cada especie, con su individuo, está subordinada al Universo: ¿puede, por tanto, Dios, tomado en este sentido, ser para mí otra cosa que una intuición particular? No obstante, podría ocurrir que éstos fueran tan sólo conceptos deficientes de Dios; pasemos inmediatamente al concepto más elevado, al de un Ser supremo, al de un espíritu del Universo, que lo rige con libertad e inteligencia; la religión, no obstante, tampoco es dependiente de esta idea. Tener religión significa intuir el Universo, y sobre el modo como lo intuís, sobre el principio que encontráis en la base de sus acciones, reposa el valor de vuestra religión. Ahora bien, si no podéis negar que la idea de Dios es compatible con cualquier intuición del Universo, debéis conceder también que una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios.

Al hombre inculto que únicamente posee una idea confusa del Todo y de lo Infinito y que sólo está provisto de un instinto oscuro, el Universo se le presenta en sus acciones como una unidad en la que no cabe diferenciar ninguna multiplicidad, como un caos uniforme en la confusión, sin divisiones, orden ni ley, del que ninguna particularidad puede ser disociada a no ser delimitándola arbitrariamente en el tiempo y en el espacio. Si carece del impulso de animar el Universo, el carácter del Todo está representado para este tipo de hombre por un ciego destino; si está dotado de este impulso, su Dios se convierte en un ser sin propiedades determinadas, en un ídolo, en un fetiche, y, si acepta a varios, ellos no se diferencian en nada a no ser por las delimitaciones de su ámbito arbitrariamente fijadas. En otro nivel cultural, el Universo se presenta como una pluralidad sin unidad, como una diversidad indeterminada de elementos y fuerzas heterogéneas, cuyo conflicto constante y eterno determina sus manifestaciones. No es un ciego destino lo que lo caracteriza, sino una necesidad motivada, que implica la tarea de investigar el problema del fundamento y de la cohesión, con la conciencia de no poder encontrarlos. Si la idea de un Dios es puesta en conexión con este Universo, se descompone naturalmente en una multiplicidad infinita de partes; cada una de estas fuerzas y elementos, en los que no existe unidad alguna, recibe su alma especial; los dioses nacen en número infinito, diferenciándose entre sí mediante los distintos objetos de su actividad, mediante las diferentes inclinaciones y convicciones. Vosotros tenéis que conceder que esta intuición del Universo tiene una dignidad infinitamente superior a aquélla: ¿no deberéis también admitir que aquel que se ha elevado hasta ella, pero se doblega ante la necesidad eterna e inaccesible, aun siendo ajeno a la idea de los dioses, tiene, no obstante, más religión que el rudo adorador de un fetiche? Elevémonos ahora más alto, hasta aquel punto en el que todo lo conflictivo se concilia de nuevo, en el que el Universo se presenta como totalidad, como unidad en la pluralidad, como sistema, y merece así primeramente ser designado con su nombre; quien lo contempla así como Uno y Todo ¿no habría de tener, incluso sin la idea de un Dios, más religión que el politeísta más cultivado? ¿No debería Spinoza encontrarse tan por encima de un piadoso romano como Lucrecio lo está de un adorador de ídolos? Pero ¡es la antigua inconsciencia, el

signo oscuro de la incultura que rechacen lo más lejos posible a quienes se encuentran en el mismo nivel que ellos, sólo que en otro punto del mismo!; cuál de estas intuiciones del Universo haga suyas un ser humano es algo que depende de su sentido para el Universo, ello constituye la auténtica medida de su religiosidad; que él tenga un dios como intuición suya, depende de la dirección de su fantasía. En la religión es intuido el Universo, es concebido como actuando originariamente sobre el hombre. En el caso de que vuestra fantasía vaya unida a la conciencia de vuestra libertad de forma que lo que ella tiene que pensar como actuando originariamente, no puede pensarlo sino bajo la forma de un ser libre, en dicho caso ella personificará el espíritu del Universo, y vosotros tendréis un dios; si ella aparece en conexión con el entendimiento, de modo que siempre esté claro ante vuestros ojos que la libertad sólo tiene sentido tomada individualmente y en función de los individuos, entonces tendréis un mundo, pero no dios alguno. Vosotros, espero, no consideraréis como una blasfemia que la fe en Dios dependa de la dirección de la fantasía; vosotros sabréis, sin duda, que la fantasía constituye lo más elevado y originario en el hombre, y que fuera de ella todo se reduce a la reflexión sobre la misma; vosotros sabréis sin duda que es vuestra fantasía la que crea para vosotros el mundo, y que no podéis tener dios alguno sin el mundo. Tampoco a consecuencia de ello Dios se le hará más incierto a nadie, ni nadie se liberará más fácilmente de la necesidad casi ineludible de aceptarlo, porque sabe de dónde le viene esta necesidad. En la religión no se encuentra, por tanto, la idea de Dios tan alta como vosotros opináis; tampoco hubo, entre los hombres verdaderamente religiosos, fanáticos, entusiastas o exaltados a favor de la existencia de Dios; con gran calma vieron junto a sí el fenómeno llamado ateísmo y siempre hubo algo que les pareció más irreligioso que esto. Tampoco Dios puede aparecer en la religión de otro modo que actuando, y la vida y la acción divinas del Universo todavía no las ha negado nadie, y la religión no tiene nada que ver con el dios existente e imperioso, así como el dios de la religión no posee utilidad alguna para los físicos y moralistas, cuyos tristes malentendidos son éstos y siempre lo serán. Pero el dios actuante de la religión no puede garantizar nuestra felicidad; pues un ser libre no puede querer actuar sobre un ser libre de otra manera que dándosele a conocer, bien sea mediante el dolor o el placer. Tampoco ese dios nos puede incitar a la moralidad, pues él no es considerado sino como actuando, y sobre nuestra moralidad no se puede actuar, ni se puede concebir acción alguna sobre ella.

En lo concerniente a la inmortalidad, no puedo ocultar que la forma en que la concibe la mayoría de los hombres y su modo de aspirar a ella son totalmente irreligiosos, contrarios justamente al espíritu de la religión; su deseo no tiene otro fundamento que la aversión hacia lo que constituye la meta de la religión. Acordaos de cómo en ésta todo tiende a que los contornos de nuestra personalidad, nítidamente perfilados, se ensanchen y pierdan paulatinamente en lo Infinito, a que mediante la intuición del Universo hayamos de identificarnos con él tanto como sea posible; pero ellos oponen resistencia a lo Infinito, no quieren ir más allá de sí, no quieren ser otra cosa que ellos mismos y se preocupan angustiosamente de su individualidad. Recordad cómo la meta suprema de la religión era descubrir un Universo más allá y por encima de la humanidad, y cómo su única queja consistía en que esto no se alcanzaría adecuadamente en este mundo; pero ellos ni siquiera quieren aprovechar la única ocasión, que les ofrece la muerte, de ir más allá de la humanidad; están inquietos acerca de cómo portarán consigo la humanidad más allá de este mundo y aspiran, a lo sumo, a unos ojos de mayor alcance y a miembros mejores. Pero el Universo les habla, tal como está escrito: quien pierde su vida por mi causa, la conservará, y quien quiere conservarla, la perderá [12]. La vida que ellos quie-

[12] Cfr. Mateo 16, 25; Marcos 8, 35; Lucas 9, 24.

ren conservar es una vida miserable, pues, si lo que les importa es la eternidad de su persona, ¿por qué no se preocupan entonces con tanta angustia por lo que han sido como por lo que serán?, ¿y de qué les sirve esa prospección hacia adelante, si no les resulta viable hacia atrás? A causa del afán por una inmortalidad que no es tal y de la que no son dueños, pierden la que ellos podrían tener; y pierden, además, la vida mortal con pensamientos que les angustian y les atormentan inútilmente. Intentad, pues, renunciar a vuestra vida por amor al Universo. Aspirad a destruir ya aquí vuestra individualidad y a vivir en el Uno y Todo, aspirad a ser más que vosotros mismos, para que perdáis poco cuando os perdáis a vosotros; y cuando os confundáis así con el Universo, en la medida en que lo encontréis aquí entre vosotros, y surja en vosotros un anhelo mayor y más sagrado, entonces habremos de hablar ulteriormente sobre las esperanzas que nos procura la muerte, y sobre la infinitud hacia la que infaliblemente nos elevamos mediante ella.

Ésta es mi forma de pensar acerca de estos temas. Dios no es todo en la religión, sino uno de los elementos, y el Universo es más; tampoco podéis creer en él arbitrariamente o porque lo queréis utilizar como consuelo y ayuda, sino porque debéis. La inmortalidad no ha de constituir ningún deseo si ella no ha sido previamente una tarea que vosotros habéis realizado. En medio de la finitud, hacerse uno con lo Infinito y ser eterno en un instante: tal es la inmortalidad de la religión.

TERCER DISCURSO

SOBRE LA FORMACIÓN CON VISTAS A LA RELIGIÓN

Lo que yo mismo he reconocido espontáneamente como profundamente arraigado en el carácter de la religión, a saber, la tendencia a querer hacer prosélitos de los no creyentes, no es, sin embargo, lo que me impulsa ahora a hablaros también de la formación de los hombres con vistas a esta eminente disposición, y de sus condiciones. Para la consecución de este fin, la religión no conoce otro medio que éste: expresarse y comunicarse libremente.

Cuando ella se mueve con toda la fuerza que le es peculiar, cuando lleva consigo todas las capacidades del propio ánimo a la corriente de este movimiento y las pone a su servicio, espera también penetrar hasta lo más íntimo de cada individuo que respira su atmósfera; espera que toda partícula homogénea sea impresionada y que, llegando, impulsada por el mismo vaivén, a la conciencia de su existencia, deleite, respondiendo con un tono afín, el oído expectante de quien había solicitado dicha respuesta. Sólo así, mediante las manifestaciones naturales de la propia vida, quiere suscitar lo que le es semejante, y allí donde ella no acierta a conseguirlo recha-

za orgullosa toda incitación extraña, todo modo de proceder violento, tranquilizada por la convicción de que todavía no ha llegado la hora, en la que se podría suscitar aquí algo que le resulte hermanado. No constituye una novedad para mí este desenlace frustrado. Con qué frecuencia he entonado la música de mi religión, para conmover a la audiencia, empezando por ciertos tonos suaves y avanzando ansioso con ímpetu juvenil hasta la armonía más plena de los sentimientos religiosos: pero ¡nada se excitaba y respondía en los oyentes! También estas palabras que confío a un círculo más amplio e impresionable, con todo lo que debieran ofrecer de bueno, ¿por parte de cuántos no habrán de retornar tristes a mí, incomprendidas, incluso sin haber suscitado siquiera el más ligero presentimiento acerca de su propósito? ¿Y con qué frecuencia volveremos a compartir, yo y todos los pregoneros de la religión, este destino que nos está asignado desde un principio? No obstante, no nos atormentaremos por esto, porque sabemos que las cosas no pueden ocurrir en otra manera, y nunca intentaremos imponer nuestra religión por cualquier otra vía, ni a ésta ni a las futuras generaciones. Puesto que yo mismo echo en falta en mí no poco de lo que pertenece al conjunto de la humanidad; puesto que tantos carecen de tantas cosas: ¿qué tiene de extraño que también sea grande el número de aquellos a quienes se les ha rehusado la religión? Y dicho número debe ser necesariamente grande: pues, en caso contrario, ¿cómo llegaríamos a una intuición de la religión misma y de los límites que ella, en todas las direcciones, señala a las restantes disposiciones del hombre?, ¿cómo sabríamos nosotros hasta dónde podría llegar éste, aquí y allá, sin religión, y dónde ella le mantendría en pie y le serviría de apoyo?, ¿cómo podríamos conjeturar que ella, también sin que el hombre lo sepa, se muestra activa en él? Es, en especial, acorde con la naturaleza de las cosas que, en estos tiempos de confusión y perturbación generales, no se inflame en muchos su chispa mortecina y, por amables y pacientes que acostumbremos a ser, no pueda, a pesar de todo, ser avivada, mientras que bajo circunstancias más favorables se habría abierto paso en ellos, venciendo todas las dificultades. Allí donde las cosas humanas han sido conmocionadas en su totalidad; allí donde todos ven, a cada instante, lo que precisamente determina su puesto en el mundo y los vincula al orden terreno de las cosas, estando a punto no sólo de liberarse de él y de dejarse impresionar por otro, sino de sumergirse en la vorágine general; allí donde los unos no rehúyen ningún esfuerzo de sus energías e incluso piden ayuda en todas las direcciones para mantener en pie lo que consideran como los goznes del mundo y de la sociedad, del arte y de la ciencia, que ahora a causa de un destino incomprensible, como de por sí, se alzan de sus fundamentos más íntimos y dejan caer lo que durante tanto tiempo se había movido en torno a ellos, mientras que los otros están ocupados, con el celo más incansable, en despejar el terreno de los escombros de los siglos desmoronados, para estar entre los primeros que se asienten en el suelo fecundo, que se forma bajo ellos con la lava, rápidamente enfriada, del terrible volcán; allí donde todos, incluso sin abandonar su puesto, son agitados tan poderosamente por las violentas conmociones de todo lo existente que, en medio del vértigo general, deberían ser felices de poder fijar la vista sobre cualquier objeto particular con la suficiente firmeza como para atenerse a él y poder convencerse paulatinamente de que al menos algo se mantiene todavía en pie; en una tal situación sería insensato esperar que muchos pudieran estar en condiciones de aprehender lo Infinito. Su contemplación es ciertamente más majestuosa y sublime que nunca, y en unos instantes se pueden percibir rasgos más significativos de lo que fue posible durante siglos, mas ¿quién puede ponerse a salvo del trajín y del apremio generales?, ¿quién puede sustraerse al poder de un interés más limitado?, ¿quién posee sosiego y firmeza suficientes para permanecer inmóvil e intuir? Pero incluso en los tiempos más dichosos, incluso con la mejor vo-

luntad, estimular mediante la comunicación la disposición para la religión no sólo allí donde ella se encuentra, sino también infundirla y configurarla por todas las vías que pueden conducir a esta meta: ¿dónde se encuentra tal vía? Lo que mediante el arte y una actividad extraña se puede efectuar en un ser humano no es más que esto, a saber, que le comuniquéis vuestras representaciones y lo convirtáis en un receptáculo de vuestras ideas, que vosotros las entrelacéis con las suyas hasta el punto de que él se acuerde de ellas en el momento oportuno: pero nunca podéis lograr que él produzca desde sí las que vosotros queráis. Vosotros veis la contradicción que ya no puede ser eliminada de las palabras. Ni siquiera podéis habituar a nadie a que responda con una reacción determinada a una impresión determinada, siempre que ésta se produzca; mucho menos podéis conducirle a ir más allá de esta conexión y a desarrollar allí libremente una actividad interior. En pocas palabras, podéis actuar sobre el mecanismo del espíritu, pero no podéis penetrar, según vuestro arbitrio, en la organización del mismo, en este laboratorio sagrado del Universo: ahí no podéis cambiar o desplazar, recortar o complementar nada, sólo podéis inhibir su desarrollo y mutilar violentamente una parte que está creciendo. Es de la dimensión más íntima de su organización de donde debe proceder todo lo que ha de pertenecer a la verdadera vida del hombre y constituir siempre en él un impulso activo y efectivo. Y de esta índole es la religión; en el ánimo, en el que ella habita, se muestra incesantemente activa y viviente, lo convierte todo en un objeto para sí misma, y todo pensamiento y acción en un tema de su fantasía celestial. Todo lo que, como ella, ha de constituir una realidad continuamente presente en el ánimo humano, se encuentra muy al margen del campo de la enseñanza y de la formación. Por ello, a todos los que conciben así la religión la enseñanza religiosa les resulta una expresión banal y carente de sentido. Podemos, desde luego, comunicar a otros nuestras opiniones y proposiciones doctrinales —para eso sólo necesitamos

palabras, y ellos, sólo la fuerza perceptora y reproductora del espíritu—: pero nosotros sabemos muy bien que esto no constituye más que las sombras de nuestras intuiciones y de nuestros sentimientos, y si no comparten éstos con nosotros, no entenderán lo que dicen ni lo que creen pensar. No les podemos enseñar a intuir, no podemos transferir de nosotros a ellos la fuerza y la destreza para, sea cual fuere el objeto ante el que nos podamos encontrar, aspirar de ellos por doquier la luz originaria del Universo e infundirla a nuestro órgano; quizá podemos estimular el talento mímico de su fantasía hasta el punto de que les resulte fácil, si las intuiciones de la religión les son descritas con vivos colores, provocar en ellos algunas conmociones que tienen un lejano parecido con aquello de lo que ven colmada nuestra alma: pero ¿penetra esto su ser?, ¿es esto religión? Si queréis comparar el sentido para el Universo con el sentido para el arte, en ese caso no debéis contraponer estos adeptos de una religiosidad pasiva —si todavía se quiere denominar esto así— a aquellos que, sin producir ellos mismos obras de arte, están, sin embargo, conmovidos e impresionados por cada una de estas obras que se ofrecen a su intuición; pues las obras de arte de la religión están expuestas siempre y por doquier; el mundo entero es una galería de visiones religiosas, y todo hombre se encuentra situado en el medio de ellas: sino que a esos adeptos los debéis comparar con aquellos que no llegan a despertar su sensibilidad si antes no se les ha ofrecido, a modo de fármacos, comentarios y fantasías sobre las obras de arte, e incluso entonces sólo quieren balbucear, en un lenguaje técnico mal comprendido, algunas palabras inadecuadas, que no les son propias. Tal es la meta de toda enseñanza y de toda formación intencional en estas cosas. Mostradme a alguien a quien hayáis formado e infundido capacidad de juicio, espíritu de observación, sentimiento artístico o moralidad; entonces me las ingeniaré para enseñar también religión. Hay en ella ciertamente un magisterio y un discipulado, hay individuos a los que se adhieren mi-

llares; pero esta adhesión no es ninguna imitación ciega, y no son discípulos porque su maestro los haya convertido en tales, sino que él es su maestro porque ellos lo han elegido como tal. Quien mediante las manifestaciones de su propia religión la ha suscitado en otros, ya no tiene a éstos en su poder, para retenerlos junto a sí: la religión de éstos también es libre tan pronto como ella vive y sigue su propio camino. Tan pronto como se enciende en un alma la sagrada chispa, se expande formando una llama libre y viviente, que succiona su alimento de su propia atmósfera. Con mayor o menor intensidad le ilumina al alma todo el contorno del Universo, y ésta puede asentarse, según su propio arbitrio, lejos incluso del punto, sobre el que primeramente ella se ha vislumbrado a sí misma. Presionada únicamente por el sentimiento de su impotencia y de su finitud a asentarse en alguna región determinada, escoge, sin volverse por ello desagradecida con su primer guía, el clima que le es más propicio; se busca allí un centro, se mueve según libre autolimitación en su nueva trayectoria y llama maestro suyo al que por primera vez ha adoptado esta su región preferida y la ha expuesto en su magnificencia, haciéndose su discípula por propia elección y libre amor.

No se trata, por tanto, de que yo os quiera formar a vosotros o a otros con vistas a la religión, o de instruiros acerca de cómo os debéis formar a vosotros mismos con vistas a ella, de una forma deliberada o metódica: yo no quiero salirme del ámbito de la religión, lo que sería el caso si pretendiera eso, sino que deseo detenerme con vosotros más largamente todavía, en el seno de dicho ámbito. El Universo se forma él mismo sus contempladores y sus admiradores, y sólo queremos intuir cómo esto ocurre, en la medida en que es posible tal intuición. Vosotros sabéis que el modo como cada elemento particular de la humanidad aparece en un individuo, depende de la forma en que ese elemento es limitado por los restantes o bien es dejado libre; sólo mediante este conflicto general alcanza cada uno de ellos, en cada individuo, una forma y una grandeza determinadas, y este conflicto, a su vez, sólo es mantenido vivo mediante la comunidad de los individuos y mediante el movimiento del Todo. Así, cada uno y cada cosa es en cada uno una obra del Universo, y sólo de este modo puede la religión considerar al hombre. Os quisiera conducir a este fundamento de nuestro ser determinado y a las limitaciones religiosas de nuestros contemporáneos; quisiera haceros comprender por qué nosotros somos así y no de otra manera, y qué es lo que debería ocurrir para que disminuyeran nuestras limitaciones a este respecto: desearía que fuerais conscientes de cómo también vosotros, mediante vuestro ser y vuestro obrar, sois a la vez instrumentos del Universo y de cómo vuestra actividad, dirigida a cosas completamente distintas, ejerce un influjo sobre la religión y su estado más inmediato.

El hombre nace con la disposición para la religión como con cualquier otra, y sólo con que su sentido no sea reprimido violentamente, sólo con que no sea impedida ni obstaculizada toda comunidad entre él y el Universo —éstos son, según se conviene, los dos elementos de la religión—, debería también desarrollarse indefectiblemente en cada uno, según su propio estilo; pero esta obstaculización es precisamente lo que por desgracia ocurre, desde la primera infancia, en tan gran medida en nuestro tiempo. Con dolor constato cada día cómo la obsesión por entender no permite que en modo alguno despunte el sentido, y cómo todo se confabula para encadenar al hombre a lo finito y a un punto muy pequeño del mismo con el fin de que, tanto como fuere posible, pierda de vista lo Infinito. ¿Quién impide el correcto desarrollo de la religión? No los escépticos ni los burlones; aun cuando éstos también manifiestan gustosamente el deseo de no tener religión alguna, no presentan, sin embargo, obstáculos a la naturaleza que quiere producirla; tampoco lo impiden, tal como se cree, los individuos carentes de moralidad; sus esfuerzos y su actividad se oponen a una fuerza completamente distinta de ésta. Quienes lo impi-

den son los «intelectuales» *(verständige)* y los prácticos; éstos son en el estado actual del mundo quienes hacen de contrapeso frente a la religión, y su gran predominio es la causa de que ella desempeñe un papel tan precario e insignificante. Desde la tierna infancia maltratan al hombre y reprimen su tendencia hacia lo superior. Contemplo con gran devoción la añoranza de lo maravilloso y sobrenatural en el espíritu de los jóvenes. Ya al relacionarse con lo finito y lo determinado, buscan a la vez algo distinto que ellos pudieran oponerle; inquieren en todas las direcciones si existe algo que vaya más allá de los fenómenos sensibles y de sus leyes, y, por muy colmados que puedan encontrarse sus sentidos con los objetos terrenos, ocurre siempre como si, aparte de éstos, tuvieran también otros objetos condenados a perecer, si carecen de alimento. Esto constituye el primer despertar de la religión. Un presentimiento secreto e incomprendido los impulsa más allá de la riqueza de este mundo; por ello les complace tanto toda huella de otro mundo; por ello se deleitan con poemas que versan acerca de seres supraterrenos, y todo acerca de lo que saben con la mayor claridad que no puede hallarse en este mundo lo abrazan con todo el amor celoso que se le tributa a un objeto sobre el que se tiene un derecho manifiesto pero que no se puede hacer valer. Constituye, sin duda, un engaño buscar lo Infinito precisamente fuera de lo finito, lo opuesto fuera de aquello a lo que se opone; pero ¿no es dicho engaño sumamente natural en aquellos que todavía no conocen lo finito mismo?, ¿y no es éste el engaño de pueblos enteros, y de escuelas enteras de sabiduría? Si hubiera adeptos de la religión entre quienes se ocupan de la juventud, ¡con qué facilidad sería rectificado este error ocasionado por la naturaleza misma, y con qué avidez, en tiempos menos oscuros, se abandonaría el alma joven a las impresiones de lo Infinito en su omnipresencia! En otro tiempo se le permitía imperar tranquilamente; se opinaba que el gusto por las figuras grotescas era propio de la fantasía de los jóvenes, tanto en la religión como en el arte; se lo satisfacía abundantemente; incluso, de una forma bastante despreocupada, se establecía una conexión inmediata entre estos juegos etéreos de la infancia y la seria y sagrada mitología, aquello que se consideraba a sí mismo como religión: Dios, el Salvador, los ángeles no eran sino otra especie de hadas y sílfides. Por cierto, de este modo, la poesía puso bastante tempranamente el fundamento para las usurpaciones de la metafísica en detrimento de la religión: pero el hombre permaneció, no obstante, más abandonado a sí mismo, y un ánimo recto, no corrompido, que supo mantenerse libre del yugo del entender y del disputar, encontró más fácilmente, en años posteriores, la salida de este laberinto. Ahora, por el contrario, esta inclinación es reprimida violentamente desde el comienzo; todo lo sobrenatural y maravilloso está proscripto; la fantasía no debe ser llenada con imágenes vacías, dado que mientras tanto se pueden, con la misma facilidad, infundir realidades y preparar para la vida. De este modo a las pobres almas, que están sedientas de algo completamente distinto, se les aburre con historias morales y se les enseña qué bello y útil es ser exquisitamente juicioso y razonable; se les transmiten conceptos de las cosas comunes y, sin tomar en consideración aquello de que carecen, siempre se les adoctrina, más todavía, acerca de lo que ya poseen demasiado. Para proteger de alguna manera el sentido contra las usurpaciones de las otras facultades, se le ha infundido a cada hombre un impulso propio consistente en interrumpir a veces cualquier otra actividad y limitarse a abrir todos los órganos para dejarse penetrar por todas las impresiones; y mediante una secreta simpatía, altamente beneficiosa, este impulso alcanza su mayor intensidad precisamente cuando la vida general se manifiesta de la forma más nítida en el seno del propio individuo y en el mundo circundante: pero ocurre que no les está permitido abandonarse a este impulso en un estado de apacible inactividad; pues desde el punto de vista burgués esto es pereza y ociosidad. En todo debe haber un objetivo y un fin; siem-

pre se ha de hacer algo, y cuando el espíritu ya no sirve se ha de ejercitar el cuerpo; trabajo y juego, pero no una contemplación sosegada, como un fin en sí. Mas la cuestión fundamental es que ellos han de entenderlo todo, y con el entender se engañan por completo acerca de su sentido: pues tal como es practicado aquél, se opone totalmente a este último. El sentido se busca objetos, les sale al encuentro y se ofrece a sus abrazos; esos objetos han de llevar en sí algo que los caracteriza como su propiedad, como su obra; él quiere encontrar y dejarse encontrar; a su comprensión *(Verstehen)* no le importa de dónde provienen los objetos; ¡Dios mío!, ellos se encuentran ahí, como una propiedad bien administrada, heredada, ¡desde cuánto tiempo no se encuentran ya enumerados y definidos!; limitaos a tomarlos como los produce la vida, pues debéis comprender precisamente los que ella produce: querer hacerse y buscarse a sí mismo resulta ciertamente excéntrico, altanero, se trata de un esfuerzo inútil, pues ¿qué fruto produce en la vida humana? Ciertamente ninguno; pero sin esto no se descubrirá Universo alguno. El sentido aspira a captar la impresión indivisa de algún todo, quiere contemplar qué y cómo es algo para sí y conocer cada cosa en su carácter peculiar: pero ello no importa nada al estilo de comprensión que tienen dichos individuos; el Qué y el Cómo les quedan demasiado lejos, pues opinan que éstos no consisten más que en el De dónde y el Para qué, en torno a los que giran eternamente. Su gran meta es el lugar que un objeto ocupa en la serie de los fenómenos, su comienzo y su término lo son todo para ellos. Tampoco preguntan si y cómo lo que ellos quieren comprender constituye un todo —esto, ciertamente, los conduciría lejos y no se abandonarían, desde luego, a una tal tendencia careciendo por completo de religión—; lo que desean es más bien desmenuzarlo y anatomizarlo. Así proceden incluso con aquello que está ahí precisamente para satisfacer el sentido en sus potencialidades supremas, con aquello que, por así decirlo, a despecho de ellos, constituye un todo

en sí mismo; me estoy refiriendo a todo lo que es arte en la naturaleza y en las obras de los hombres: ellos lo destruyen antes de que pueda producir su efecto; desean que esto sea comprendido en detalle y que tanto esto como aquello sea aprendido por medio de fragmentos disociados. Vosotros tendréis que conceder que ésta es, de hecho, la praxis de los «intelectuales»; tendréis que confesar que se requiere una rica y vigorosa superabundancia de sentido para que éste se sustraiga, aunque no sea más que en parte, a esas formas de tratamiento hostiles y que ya, por este motivo, debe ser pequeño el número de los que se elevan hasta la religión. Pero ésta se diluye todavía más a consecuencia del hecho de que ahora se hace lo posible con vistas a que el sentido, que todavía subsista, no se centre en la consideración del Universo; ellos [1] han de ser mantenidos, junto con todo lo que se da en los mismos, dentro de los límites de la vida burguesa. Pues toda actividad ha de referirse a dicha vida, y de esta forma, opinan, la elogiada armonía interna del hombre sólo consiste en que todo se refiera de nuevo a su actividad. Ellos opinan que el hombre dispone de suficiente materia para su sentido y que tiene ante sí ricos cuadros, incluso si él no se aparta nunca de este punto de vista, que constituye a la vez el centro sobre el que se sitúa y en torno al que gira. Por consiguiente, todas las sensaciones que no tienen nada que ver con esto son consideradas, por así decirlo, como un dispendio inútil, a causa del que nos agotamos, y del que, en la medida de lo posible, se ha de desviar el ánimo mediante una actividad adecuada. Por ello, el puro amor a la poesía y al arte constituye una desviación que sólo se tolera porque no es tan grave como otras. De este modo, también el saber es practicado con una mesura sabia y sobria, para que no sobrepase estos límites, y mientras que la realidad más insignificante, que ejerza un influjo sobre este ámbito, es tomada en

[1] En la 3.ª edición se sustituye «ellos» por «los jóvenes».

consideración, desdeñan lo mayor, precisamente porque apunta más lejos que lo puramente sensible. Que haya cosas que deban ser agotadas hasta una cierta profundidad constituye para ellos un mal necesario y, mostrándose agradecidos a los dioses de que siempre haya, todavía, algunos individuos que se dedican a dicha tarea por una inclinación invencible, miran a éstos con santa compasión, como víctimas voluntarias. Que existan sentimientos que no se quieran dejar reprimir por la imperiosa necesidad práctica de los «intelectuales», y que así, por este camino, tantos hombres se conviertan desde el punto de vista burgués en desdichados o inmorales —pues también considero dentro de esta categoría a quienes van un poco más allá de la industria, y para quienes la dimensión moral de la vida burguesa lo es todo—, constituye el objeto de su lamentación más profunda, y ellos consideran este hecho como una de las lacras más graves de la humanidad, que desearían ver subsanada lo antes posible. El gran mal consiste en que estas buenas gentes creen que su actividad reviste un carácter universal y que abarca de un modo exhaustivo a la humanidad, y que, si se hiciera lo que ellos hacen, tampoco se necesitaría ningún otro sentido que el que se refiere a lo que se hace. Por ello mutilan todo con su tijera, y no quieren dejar siquiera que se produzca una manifestación original que pudiera convertirse en un fenómeno para la religión; pues lo que puede ser percibido y abarcado desde su punto de vista, es decir, todo a lo que quieren atribuir valor, constituye un círculo estrecho y estéril, carente de ciencia, de moralidad, de arte, de amor, de espíritu y también, a decir verdad, de letra; en pocas palabras, carente de todo aquello a partir de lo que se podría descubrir el mundo, aun cuando se presentan con muchas pretensiones altaneras sobre todo esto. Ciertamente, ellos opinan estar en posesión del mundo verdadero y real y ser ellos propiamente quienes consideran todas las cosas en sus auténticas conexiones. Ojalá pudieran caer en la cuenta, de una vez, de que una cosa cualquiera, para que pueda ser con-

cebida como elemento del Todo, debe ser considerada necesariamente en su naturaleza peculiar y en su suprema perfección. Pues en el Universo sólo puede existir algo mediante la totalidad de sus efectos y de sus conexiones; todo depende de éstos, y para conocer una cosa es preciso haberla considerado no desde un punto externo a ella, sino desde su propio centro y desde todos los aspectos relacionados con él, es decir, en su existencia particularizada, en su ser propio. Limitarse a utilizar un solo punto de vista para todo es exactamente lo contrario de utilizarlos a todos para conocer a cada cosa, es el camino conducente a alejarse en línea recta del Universo y, sumidos en la limitación más miserable, a convertirse en un verdadero *glebae adscriptus* del lugar en el que le acontezca encontrarse. Hay en la relación del hombre con este mundo ciertas transiciones a lo Infinito, perspectivas desbrozadas, por delante de las que es conducido todo el mundo, para que su sentido halle el camino hacia el Universo, y cuya visión suscita sentimientos que ciertamente no constituyen, de forma inmediata, la religión, pero sí, por así decirlo, un esquematismo de la misma. Los «intelectuales» también obstruyen sagazmente estas perspectivas, colocando en la apertura una de esas cosas con las que se suele recubrir un lugar poco destacado: una mala imagen, una caricatura filosófica; y si, tal como por cierto ocurre a veces, para que también a ellos se les revele la omnipotencia del Universo, algún rayo que traspasa este medio hiere sus ojos, y si su alma no puede evitar una débil estimulación de estas sensaciones, lo Infinito no es la meta hacia la que dirige su vuelo, para descansar allí, sino que, lo mismo que la señal al final de una pista de carreras, no sería más que el punto en torno al cual, sin tocarlo, gira con la mayor rapidez para poder retornar, cuanto antes mejor, a su antiguo puesto. El nacimiento y la muerte son aquellos puntos ante cuya percepción no se nos puede escapar cómo nuestro propio yo está rodeado por doquier por lo Infinito, y que suscitan siempre una añoranza silenciosa y un

sagrado respeto; el carácter inconmensurable de la intuición sensible también nos sugiere, al menos, la idea de otra infinitud de carácter superior: pero ellos nada desearían tanto precisamente como poder utilizar también el diámetro máximo del sistema cósmico como medida y peso en la vida ordinaria, tal como ocurre ahora con el círculo máximo de la Tierra [2], y si la consideración de la vida y la muerte los impresiona en algún momento, por mucho que respecto a este tema puedan hablar de religión, creedme que nada les interesa tanto como en toda oportunidad de este género ganar algunos jóvenes como adeptos para Hufeland [3]. Ellos ya han recibido suficiente castigo; pues no siendo su punto de vista tan elevado como para que ellos mismos elaboren, según principios, al menos esta sabiduría vital, a la cual se adhieren, se mueven como esclavos, sumisamente, en el marco de las antiguas formas, o bien se deleitan con mejoras irrelevantes. Esto constituye la concepción extrema de lo útil, hacia la que se ha precipitado la época con paso acelerado, desde la inútil sabiduría escolástica, de carácter verbal; una nueva barbarie como digno equivalente de la antigua, he aquí el bello fruto de la paternal política eudemonista, que ha reemplazado al rudo despotismo. Todos nosotros hemos pasado por ello, y la disposición para la religión se ha visto perturbada en su germen inicial, de forma que no pudo avanzar en su desarrollo con el mismo ritmo que las demás disposiciones. Estos hombres —no los puedo asociar a vosotros, con quienes estoy hablando, pues ellos no desprecian la religión, por más que la destruyan, y tampoco se les puede llamar cultivados aunque formen a la época e ilustren a los hombres y esto lo quieran hacer hasta llegar a una enojosa transparencia—, estos tales siguen constituyendo, todavía, la parte dominante; vosotros y nosotros no somos más que un grupúsculo. Ciudades y países enteros son educados según sus principios y, cuando se ha superado esta educación, se los encuentra de nuevo en la sociedad, en las ciencias y en la filosofía; ciertamente también en ésta, pues no sólo la antigua —según sabéis, la filosofía se divide ahora, con mucho espíritu histórico, sólo en antigua, nueva y contemporánea— constituye su morada peculiar, sino que se han adueñado incluso de la nueva. Mediante su poderoso influjo sobre todos los intereses mundanos y mediante la falsa apariencia de filantropía, con la que ella también ofusca la tendencia a la sociabilidad, esta forma de pensar sigue oprimiendo todavía a la religión y se opone, con todas las fuerzas, a todo movimiento mediante el que ésta desee manifestar su vida en alguna parte. Sólo con la ayuda del más fuerte espíritu de oposición contra esta tendencia general, puede, por tanto, prosperar ahora la religión y no aparecer sino bajo la forma que más se oponga a estos «intelectuales». Pues, así como todo obedece a la ley del parentesco, así el sentido sólo puede imponerse allí donde ha tomado posesión de un objeto, con el que el comprender *(Verstehen)*, que le es hostil, sólo está débilmente vinculado y al que, por tanto, puede apropiar de la forma más fácil y con una superabundancia de fuerza libre. Pero este objeto es el mundo interior, no el exterior: la psicología explicativa, esta pieza maestra de aquel tipo de entendimiento, después de haberse agotado y casi envilecido, debido a su desmesura, ha comenzado por ceder de nuevo el puesto a la intuición. Quien, por tanto, es un hombre religioso, se ha replegado ciertamente sobre sí, con su sentido, sumido en la intuición de sí mismo, y dejando aún, por ahora, todo lo externo, tanto lo intelectual como lo físico, a los «intelectuales», como gran meta de sus investigaciones. Asimismo, de acuerdo con la misma ley, aquellos a quienes su naturaleza aleja más del punto central de todos los adversarios del Universo, son los que en-

[2] En 1795 se había establecido el metro como la diezmillonésima parte del meridiano terrestre que pasa por París.

[3] Ch. W. Hufeland, médico alemán (1762-1836), muy conocido entonces por su obra *El arte de prolongar la vida humana,* en la que exponía sus concepciones sobre la macrobiótica.

cuentran más fácilmente el acceso a lo Infinito. De ahí se deriva, pues, el hecho de que, desde hace tiempo, todos los espíritus verdaderamente religiosos se caractericen por un toque de misticismo, y que todas las naturalezas fantásticas que rehúyen ocuparse de la realidad de los asuntos mundanos tengan accesos de religión: he aquí el carácter de todos los fenómenos religiosos de nuestro tiempo, he aquí los dos colores de que están compuestos siempre, si bien en las mezclas más diversas. Digo fenómenos *(Phänomene)* pues no cabe esperar más en este estado de cosas. Las naturalezas fantásticas carecen de penetración de espíritu, de capacidad para aprehender lo esencial. Un juego fácil y alternativo de combinaciones bellas, a menudo fascinantes, pero siempre de carácter meramente contingente y completamente subjetivo, les es suficiente y constituye su máxima aspiración; resulta vano ofrecer a su mirada una conexión más profunda y más íntima. Estos tales sólo buscan propiamente la infinitud y la universalidad de la seductora apariencia —que es mucho menos, o también mucho más, de lo que realmente alcanza el sentido— a la que están acostumbrados a atenerse y, por consiguiente, todos sus puntos de vista muestran un carácter efímero y carente de ilación. Prontamente se inflama su ánimo, pero sólo con una llama vacilante, ligera, por así decirlo: sólo tienen accesos de religión, como los tienen de arte, de filosofía y de todo lo grande y bello cuya superficie los puede atraer hacia sí. Aquellos, por el contrario, a cuyo ser íntimo pertenece la religión, pero cuyo sentido siempre permanece replegado en sí porque no es capaz de apoderarse de alguna otra realidad en la presente situación del mundo, carecen demasiado pronto de materia para convertirse en virtuosos o héroes de la religión. Hay una gran mística vigorosa, que incluso el hombre más frívolo no puede contemplar sin veneración y recogimiento, y que infunde admiración al hombre más racional, a causa de su simplicidad heroica y de su orgulloso desprecio del mundo. Quien la posee no está precisamente saciado y colmado por intuiciones

externas del Universo, sino que, mediante una característica misteriosa, siempre es retrotraído a sí mismo por cada una de ellas en particular, y concibiéndose como el compendio y la llave del Todo, convencido por una gran analogía y por una fe atrevida, de que no es necesario ir más allá de sí mismo, sino de que el espíritu tiene en sí capacidad suficiente para tomar conciencia también de todo lo que el mundo exterior pudiera ofrecerle; de este modo, mediante una libre decisión, cierra para siempre los ojos a todo lo que no es él: pero este desprecio no es ningún desconocimiento, este cierre del sentido no es ninguna incapacidad. Pero esto es lo que ocurre con los nuestros: no han aprendido a ver nada fuera de sí, porque a ellos todo se les ha esbozado, más que mostrado, sólo según la forma deficiente propia del conocimiento común; ahora no les queda de su autocontemplación ni sentido ni luz suficientes para penetrar esta vieja oscuridad; y enojados con la época, a la que tienen reproches que dirigir, no quieren tener nada que ver con lo que es su obra en ellos. Por eso el Universo se encuentra en ellos en un estado inculto e indigente, tienen demasiado poco que intuir y, solos como están con su sentido, se ven precisados a girar eternamente en torno a un círculo demasiado estrecho y, después de una vida enfermiza, su sentido religioso se extingue por falta de estímulos, por debilidad indirecta. Para aquellos cuyo sentido para el Universo, dotado de una mayor fuerza pero también de una menor cultura, moviéndose audazmente hacia fuera, busca también más y nueva materia, existe otro fin distinto que revela con toda la claridad deseable su desacuerdo con la época, una muerte asténica, por tanto, si queréis, una eutanasia, pero una eutanasia terrible —el suicidio del espíritu, que, no acertando a aprehender el mundo cuyo ser íntimo, cuyo gran sentido le permaneció extraño bajo el influjo de los puntos de vista mezquinos de su educación, engañado por fenómenos confusos, entregado a fantasías desenfrenadas, buscando el Universo y sus huellas allí donde nunca se encontraban, enojado,

rompe finalmente por completo la conexión entre lo interior y lo exterior, rechaza el entendimiento impotente y concluye en un delirio sagrado, cuya fuente casi nadie conoce—: he aquí una víctima, que protesta a gritos —y, sin embargo, no comprendida— del desprecio general y de la vejación de que es objeto lo que hay de más íntimo en el hombre. No obstante, sólo se trata de una víctima, no de un héroe: quien sucumbe, comúnmente en el último examen, no puede ser contado entre los que han sido iniciados en los misterios más íntimos. Esta queja, de que no hay entre nosotros ningún representante estable, y reconocido ante todo el mundo, de la religión, no debe, sin embargo, invalidar lo que he señalado inicialmente sabiendo bien lo que decía, a saber, que tampoco nuestra época es más desfavorable a la religión de lo que fue cualquier otra. Ciertamente, la religión no ha disminuido en el mundo desde el punto de vista cuantitativo, pero se ha fragmentado y dispersado demasiado; por efecto de una presión poderosa, sólo se revela mediante manifestaciones irrelevantes y superficiales, pero múltiples, que son más apropiadas para resaltar la diversidad del todo y deleitar el ojo del observador que para poder producir de por sí una impresión grande y sublime. He aquí, una vez más, esta convicción, y que la conciencia de cada uno de vosotros la juzgue: que hay muchos que exhalan el más fresco aroma de la joven vida impelidos por una añoranza y un amor sagrados hacia lo Eterno e Imperecedero y que sólo tarde, y quizá nunca por completo, serán vencidos por el mundo; que no hay nadie a quien el superior espíritu del mundo no se haya manifestado al menos una vez y que no haya arrojado al avergonzado de sí mismo, a quien se sonroja de su indigna limitación, una de estas miradas penetrantes que la vista bajada siente sin verlas. Lo que le falta a esta generación, y no puede menos de faltarle, son tan sólo héroes de la religión, almas santas tal como se veían en otro tiempo, para quienes ella lo es todo y que están completamente penetrados por ella. Y siempre que reflexiono sobre lo que debe acontecer y

sobre qué dirección debe tomar nuestra cultura para que los hombres religiosos aparezcan de nuevo revestidos de un estilo superior como productos, ciertamente raros, pero, no obstante, naturales de su época, descubro que vosotros, mediante todos vuestros esfuerzos —si ello ocurre conscientemente, podéis decidirlo vosotros mismos—, no contribuís poco a una palingenesia de la religión, y que en parte vuestra actividad general, en parte los desvelos de un círculo más estrecho, en parte las ideas sublimes de algunos espíritus extraordinarios, serán utilizados en el curso de la humanidad con vistas a esta finalidad última.

La extensión y la verdad de la intuición dependen de la agudeza y del alcance del sentido, y el más sabio, desprovisto de sentido, no se encuentra más próximo a la religión que el más necio, provisto de una recta visión. Por tanto, el punto de partida de todo ha de ser que se ponga término a la esclavitud a la que se tiene sometido el sentido de los hombres en función de aquellos ejercicios del entendimiento, mediante los que nada se ejercita, de aquellas explicaciones que no aclaran nada, de aquellos análisis que nada resuelven; y éste es un fin a cuya prosecución pronto colaboraréis todos conjuntando vuestras fuerzas. Con las reformas educativas ha ocurrido lo mismo que con todas las revoluciones que no fueron emprendidas tomando como horizonte los principios supremos: esas revoluciones se deslizan paulatinamente, de nuevo, hacia el antiguo curso de las cosas, y sólo algunos cambios de carácter externo mantienen el recuerdo del acontecimiento tenido inicialmente por admirable y grandioso; la educación intelectualista y práctica sólo se distingue poco todavía —y este poco no atañe ni al espíritu ni al influjo ejercido— de la antigua educación mecánica. Este hecho no se os ha escapado a vosotros; dicha educación ya os resulta en gran parte igual de odiosa y se difunde una idea más pura acerca de la santidad de la infancia y de la eternidad del albedrío inviolable, cuyas manifestaciones ya es preciso esperar y espiar incluso en

la fase del desarrollo humano. Pronto quedarán superados estos límites, y la fuerza intuitiva se apoderará de todo su dominio, cada órgano se abrirá, y los objetos se podrán poner de todas las maneras en contacto con el hombre. Pero con esta libertad ilimitada del sentido se puede muy bien conciliar una limitación y una dirección firme de la actividad. Ésta es la exigencia con la que los mejores de vosotros se dirigen ahora a los contemporáneos y a la posteridad. Vosotros estáis cansados de contemplar el estéril divagar enciclopédico. Vosotros mismos sólo habéis llegado a ser lo que sois por la vía de esta autolimitación y sabéis que no hay ninguna otra para formarse; vosotros insistís, por tanto, en que cada uno debe procurar llegar a ser algo determinado y en que debe desarrollar algún tipo de actividad, de una forma estable y con toda el alma. Nadie puede percatarse mejor de la verdad de este consejo que aquel que ya ha alcanzado un nivel de madurez en lo relativo a aquella universalidad del sentido, pues ése no puede ignorar que no habría ningún objeto, si no estuviera todo separado y limitado. Y así también yo me alegro de estos esfuerzos y hubiera deseado que ya hubieran producido mayores resultados. Redundarán de una forma admirable en beneficio de la religión. Pues precisamente esta limitación de la fuerza, siempre que el sentido no se halle limitado a su vez, le allana con tanta mayor seguridad el camino hacia lo Infinito y le facilita de nuevo la comunidad tanto tiempo interrumpida. Quien ha intuido y conoce muchas cosas y puede entonces decidirse a hacer y a promover alguna cosa particular por sí misma, con todas sus fuerzas, ese tal no puede menos de reconocer también que las demás cosas particulares han de ser ejecutadas y encontrarse ahí a causa de ellas mismas, porque de lo contrario se habría contradicho a sí mismo y cuando, después, ha llevado tan alto como le fue posible la realización del objeto escogido, al hallarse precisamente en la cumbre de la perfección, menos que nunca se le escapará que esta cosa particular no es nada sin el resto. Este reconocimiento de

lo extraño y la destrucción de lo propio que se impone por doquier al hombre sensato, esta exigencia simultánea de amor y desprecio hacia todo lo finito y limitado, no resulta posible sin un oscuro presentimiento del Universo y debe llevar consigo necesariamente una añoranza más pura y determinada de lo Infinito, del Uno en Todo. Todos conocen, a través de la propia conciencia, tres direcciones distintas del sentido, a saber, una hacia el interior, hacia el yo mismo; otra hacia fuera, hacia lo indeterminado de la visión del mundo, y una tercera que une a ambas, en la medida en que el sentido, expuesto a una constante oscilación entre las dos, sólo halla reposo en la aceptación incondicionada de su unión más íntima; ésta es la dirección hacia lo perfecto en sí, hacia el arte y sus obras. Sólo una de ellas puede constituir la tendencia predominante de un hombre, pero a partir de cada una existe una vía hacia la religión, y ésta reviste una forma particular, según la peculiaridad de la vía en la cual ha sido hallada. Intuíos a vosotros mismos con un empeño constante, separad todo lo que no es vuestro propio yo, proseguid siempre así con un sentido cada vez más agudo y, cuanto más desaparezcáis ante vuestros ojos, tanto más claramente se os presentará el Universo, tanto más espléndidamente seréis compensados mediante el sentimiento de lo Infinito en vosotros, por el trauma de la autodestrucción. Mirad fuera de vosotros hacia una parte cualquiera, hacia un elemento cualquiera del mundo, y aprehendedlo en todo su ser, pero conjuntad también todo lo que es no sólo en sí, sino también en vosotros, en éste y en aquél y por doquier, repetid vuestro camino desde la periferia hasta el centro y desde distancias mayores: pronto perderéis lo finito y habréis encontrado el Universo. Yo desearía, si no fuera impío desear más allá de los propios límites, poder intuir con la misma claridad cómo el sentido artístico se transmuta por sí solo en religión; cómo, a pesar de la calma en la que, mediante cada goce particular, se sume el ánimo, éste se siente impulsado, no obstante, a realizar los progresos que lo

pueden conducir al Universo. ¿Por qué quienes pueden haber recorrido este camino son naturalezas tan calladas? Yo no conozco dicho camino; se trata de mi limitación más acusada, es la laguna que siento profundamente en mi ser, pero que también abordo con respeto. Me resigno a no ver, pero creo; me resulta clara la posibilidad de la cosa, sólo que ha de permanecer para mí un misterio. Ciertamente, si es verdad que hay conversiones rápidas, incitaciones mediante las que al hombre, que en nada pensaba menos que en elevarse por encima de lo finito, se le manifiesta de una forma instantánea mediante una iluminación inmediata, interna, el sentido para el Universo, y lo sorprende con su grandiosidad, entonces creo que, en mayor medida que cualquier otra cosa, la contemplación de grandes y sublimes obras de arte puede realizar este milagro; sólo que nunca llegaré a percibirlo; no obstante, esta fe se proyecta más hacia el futuro que hacia el pasado o el presente. Encontrar el Universo por la vía de la autocontemplación más abstracta fue la tarea que se propuso el antiquísimo misticismo oriental, que con admirable audacia conectó lo infinitamente grande con lo infinitamente pequeño y encontró todo, justo en los límites de la nada. De la visión del mundo *(Weltanschaung)*, lo sé, surgió toda religión, cuyo esquematismo era el cielo o la naturaleza orgánica, y el politeísta Egipto fue durante largo tiempo el cultivador más perfecto de esta forma de pensar, en la que —cabe al menos sospecharlo— la intuición más pura de lo Infinito y lo viviente originarios puede haber discurrido, en humilde tolerancia, justo al lado de la superstición más oscurantista y de la mitología más absurda; de una religión del arte que hubiera dominado pueblos y épocas, nunca he llegado a tener conocimiento alguno. Sólo sé que el sentido artístico nunca ha influido en estas dos especies de religión sin colmarlas de una nueva belleza y santidad y sin haber atenuado amistosamente su limitación originaria. Así, los más antiguos sabios y poetas griegos transformaron la religión de la naturaleza dándole una configuración más bella y jovial, y de este modo su divino Platón elevó la mística más sagrada a la cumbre suprema de la Divinidad y de la humanidad. Dejadme rendir tributo al dios [4], para mí desconocido, en atención a que este dios ha cuidado de él y de su religión con tanto esmero y desinterés. Admiro el más bello autoolvido en todo lo que dice contra ese dios [5] incitado por un celo sagrado, a modo de un rey justo que tampoco perdona a la madre, de corazón demasiado blando, pues tal crítica sólo se refería al servicio voluntario que ese dios rendía a la imperfecta religión de la naturaleza. Ahora no está al servicio de ninguna religión, y todo es distinto y peor. La religión y el arte se encuentran una al lado del otro como dos almas amigas, cuyo parentesco íntimo, aunque ellos lleguen a presentirlo, sin embargo les es todavía desconocido. Tienen siempre sobre los labios palabras amistosas y efusiones del corazón [6], y siempre las reiteran de nuevo, porque ellos todavía no pueden hallar la verdadera índole y el fundamento último de su modo de pensar y de sus anhelos. Ellos están a la espera de una próxima revelación, y, sufriendo y suspirando bajo la misma opresión, ven cómo se toleran mutuamente, quizá con una íntima adhesión y sentimientos profundos, pero sin amor. ¿Ha de conducir sólo esta opresión común al momento feliz de su unión? O bien libráis pronto un gran combate en pro de aquel de los dos por el que sintáis un aprecio especial, en cuyo caso se apresurará ciertamente a hacerse cargo del otro, al menos con fidelidad fraternal. Pero de momento no sólo carecen ambos tipos de religión de la ayuda del arte, sino que también su estado es en sí mismo peor que en el pasado. En una época en la que las sutilezas científicas, carentes de verdaderos principios, toda-

---

[4] El arte.

[5] Referencia a la crítica platónica del arte.

[6] Alusión a la obra de W. H. Wackenroder y L. Tieck, aparecida dos años antes de la publicación de los *Discursos, Herzensergiessungen eines kuntsliebenden Klosterbruders.*

vía no habían alterado, a causa de su vulgaridad, la pureza del sentido, ambas fuentes de la intuición de lo Infinito fluían llenas de grandeza y vistosidad, aunque ninguna de ellas era de por sí lo suficientemente rica como para alumbrar su máxima realidad; ahora se encuentran además perturbadas por la pérdida de la simplicidad y por el influjo pernicioso de una forma de pensar presuntuosa y falsa. ¿Cómo sería posible purificarlas?, ¿cómo se les proporcionaría la suficiente fuerza y plenitud para que fecunden el suelo con vistas a que aporte algo más que productos efímeros? Hacerlas converger y reunirlas en un mismo lecho es lo único que puede conducir la religión a su perfeccionamiento, por el camino que seguimos nosotros; ello constituiría un acontecimiento desde cuyo seno ella se enfrentaría pronto a tiempos mejores bajo una forma nueva y grandiosa. Reparad en esto: ¡la meta de vuestros supremos esfuerzos actuales es a la vez la resurrección de la religión! Vuestra solicitud es la que debe conducir a este acontecimiento, y yo celebro en vosotros —aun cuando no pretendáis serlo— a los salvadores y promotores de la religión. No os desviéis de vuestro puesto y de vuestra obra hasta que hayáis penetrado en lo más íntimo del conocimiento y abierto con humildad sacerdotal el santuario de la verdadera ciencia, donde a todos los que entran, y también a los hijos de la religión, se les sustituirá todo lo que echaban a perder una semiciencia y una actitud arrogante que se derivaba de ella. La moral en su belleza recatada, celestial, lejos de los celos y de la arrogancia despótica, les proporcionará ella misma, a la entrada, la lira celestial y el espejo mágico para acompañar su proceso formativo serio, silencioso, con acentos divinos, y para contemplarlo siempre el mismo bajo innumerables configuraciones, a través de toda la infinitud. La filosofía, elevando al hombre a la concepción de su interacción con el mundo, enseñándole a conocerse no sólo como creatura, sino a la vez como creador, no toleraría por más tiempo que bajo sus ojos, malogrando su fin, languidezca, pobre e indigente, aquel

que mantiene el ojo de su espíritu firmemente vuelto hacia sí, para buscar allí el Universo. El angustioso muro divisorio se ha desmoronado, todo lo que se encuentra fuera de él no es más que otra cosa en él; todo es reflejo de su espíritu, lo mismo que su espíritu es la impronta de todo; él puede buscarse a sí en este reflejo, sin perderse o salir fuera de sí; no puede agotarse nunca en la intuición de sí mismo, puesto que todo se encuentra en él. A aquel que mira en torno a sí para contemplar el Universo, la física lo coloca audazmente en el centro de la naturaleza y no tolera por más tiempo que se disperse infructuosamente y se centre en pequeños detalles particulares. Entonces él no hace más que perseguir el juego de las fuerzas de la naturaleza hasta su dimensión más recóndita, desde las inaccesibles reservas de la materia móvil hasta los laboratorios sofisticados de la vida orgánica; él evalúa su poder desde los límites del espacio alumbrador de mundos hasta el centro de su propio yo, y se encuentra por doquier en eterno conflicto y en la unión más indisoluble con esta naturaleza, mostrándose como su centro más íntimo y como su límite más externo. La apariencia se ha disuelto y la esencia ha sido alcanzada; firme es su mirada y clara su visión reconociendo la misma realidad por doquier bajo todos los disfraces y no encontrando reposo en ninguna parte a no ser en lo Infinito y en el Uno. Ya veo a algunas figuras señeras, iniciadas en estos misterios, retornar del santuario, que sólo se purifican y aderezan todavía, para presentarse revestidos de la indumentaria sacerdotal [7]. Por más que también el otro dios [8] pueda diferir aún por largo tiempo su beneficiosa aparición, también para esto la época nos proporciona un grande y rico sucedáneo. La mayor obra de arte es aquella cuya materia la constituye la humanidad, aquella que

---

[7] Probablemente alude a determinados protagonistas del movimiento romántico.

[8] En consonancia con referencias anteriores, se trata del arte.

forma inmediatamente el Universo, y de ésta muchos han de tomar pronto conciencia. Pues el Universo crea actualmente formas con un arte atrevido y vigoroso, y vosotros seréis los neócoros cuando las nuevas formas sean expuestas en el templo del tiempo. Interpretad al artista con fuerza y espíritu, explicad las obras posteriores a partir de las anteriores y a éstas a partir de aquéllas. Entrelacemos pasado, presente y futuro, una galería sin fin de las más sublimes obras de arte, multiplicadas eternamente por mil espejos relucientes. Dejad que la historia, como conviene a quien tiene mundos a su disposición, recompense con generosa gratitud a la religión, como su primera cultivadora, y suscite verdaderos y santos adoradores del poder y la sabiduría eternos. Ved cómo el árbol celeste se desarrolla en medio de vuestras plantaciones sin vuestra colaboración. ¡No interfiráis en su desarrollo ni lo arranquéis! Es una prueba de la complacencia de los dioses y del carácter imperecedero de vuestro mérito; es un ornato que lo embellece, un talismán que lo protege.

CUARTO DISCURSO

SOBRE LA SOCIABILIDAD EN LA RELIGIÓN O SOBRE LA IGLESIA Y EL SACERDOCIO

Aquellos de vosotros que están acostumbrados a no ver la religión sino como una enfermedad del ánimo suelen también, por cierto, compartir la idea de que ella constituye un mal más fácilmente tolerable, quizá susceptible de ser dominado, mientras que sólo individuos aislados, aquí y allá, se encuentren afectados por dicha enfermedad, pero opinan que el peligro común alcanzaría un nivel máximo y todo estaría perdido tan pronto como se constituyera una comunidad demasiado estrecha entre varios infelices de este género. En el primer caso se podría, mediante un tratamiento adecuado, pongamos por caso mediante una dieta que resiste a la inflamación y mediante aire salubre, atenuar los paroxismos, y allí donde no se consiguiera vencer por completo los agentes peculiares de la enfermedad, sí cupiera reducirlos a un nivel inocuo; pero en el segundo caso sería preciso desechar toda esperanza de salvación; el mal se haría más devastador y vendría acompañado de los síntomas más peligrosos si en cada individuo se fomenta y acentúa la proximidad excesiva de los otros; en dicho caso unos pocos pronto envenenarían toda la atmósfera; incluso los

cuerpos más sanos serían contagiados, todos los canales por los que debe pasar el proceso de la vida serían destruidos, toda la savia disuelta, y, víctimas del mismo delirio febril, quedarían afectados, de una forma irreparable, generaciones y pueblos enteros. Por consiguiente, vuestra antipatía hacia la Iglesia, hacia toda organización que tenga por cometido transmitir la religión, siempre es mayor aún que la que experimentáis hacia la religión misma; por ello los sacerdotes, en su condición de soporte y miembros propiamente activos de tales organizaciones, son para vosotros los más odiosos de los hombres. Pero también aquellos de vosotros que tienen de la religión una opinión más matizada y la consideran más como un hecho singular que como una perturbación del ánimo, más como un fenómeno irrelevante que peligroso, tienen, en lo referente a todo ordenamiento social de la misma, conceptos que son exactamente igual de peyorativos. La renuncia servil a lo que posee un carácter peculiar y libre, el mecanismo carente de espíritu y los usos vacíos serían, según su opinión, consecuencias inseparables de tal ordenamiento social y la obra ingeniosa de aquellos que con un éxito increíble se procuran grandes méritos a partir de cosas que o bien carecen de relevancia, o bien que cualquier otro estaría en condiciones de realizar igual de bien. Sólo os habría abierto mi corazón de un modo muy imperfecto, en lo relativo al objeto que es para mí tan importante, si no me esforzara por situaros, también a este respecto, sobre el recto punto de vista. No preciso repetir cuántas aspiraciones equivocadas y tristes destinos de la humanidad imputáis a las asociaciones religiosas; esta relación se encuentra en mil expresiones de los autores más estimados entre vosotros; tampoco quiero detenerme en refutar una por una estas imputaciones y en atribuir el mal a otras causas: sometamos más bien toda la concepción a un nuevo examen y recreémosla a partir del centro de la cosa, sin preocuparnos de lo que ha ocurrido hasta ahora y de lo que nos ofrece la experiencia.

Desde el momento en que existe la religión, ella ha de ser también necesariamente sociable: esto dimana no sólo de la naturaleza del hombre, sino también, de una forma muy especial, de la religión. Vosotros tendréis que admitir que es algo sumamente contrario a la naturaleza que lo que el hombre ha producido y elaborado en sí mismo lo quiera también mantener encerrado en sí. En la constante interacción, no sólo práctica sino también intelectual, en la que se encuentra con los demás individuos de su especie, debe expresar y comunicar todo lo que hay en él, y cuanto más violentamente algo lo conmueve, cuanto más íntimamente penetra su ser, tanto más intensamente se deja sentir el impulso de contemplar su fuerza también fuera de sí, en otros, para justificar ante sí mismo que todo lo que le ha ocurrido es humano. Vosotros veis que aquí no se habla en modo alguno de aquella pretensión de hacer que otros se asemejen a nosotros, ni de la creencia de que lo que hay en nosotros resulta indispensable para todos, sino tan sólo de tomar conciencia de la relación de nuestras contingencias particulares con la naturaleza común. Ahora bien, el objeto más peculiar de este deseo es indiscutiblemente aquel en que el hombre se siente originariamente pasivo, a saber, las intuiciones y los sentimientos; a este respecto le apremio a conocer si se trata de algún poder extraño e indigno ante el que se vea precisado a ceder. Por eso vemos que el hombre se aplica, ya desde la infancia, en comunicar especialmente sus intuiciones y sentimientos: él deja más bien que reposen sobre sí sus conceptos, acerca de cuyo origen, por lo demás, no puede surgirle duda alguna; pero de lo que impresiona sus sentidos, de lo que excita sus sentimientos, de esto quiere tener testigos, en este punto quiere tener copartícipes. ¿Cómo habría él de guardar para sí precisamente los efectos del Universo, que se le presentan como lo que hay de más grande e irresistible? ¿Cómo habría de querer retener en sí precisamente aquello que con mayor fuerza le impulsa a salir fuera de sí, y más que ninguna otra cosa le infunde la con-

vicción de que él no se puede conocer a sí mismo teniéndose sólo a sí como punto de referencia. Su primer impulso consiste más bien, cuando una visión religiosa se ha vuelto clara para él o un sentimiento piadoso penetra su alma, en llamar también la atención de otros sobre ese objeto y, si es posible, en transmitirles las vibraciones de su espíritu. Si, por tanto, presionado por su naturaleza, el hombre religioso habla por necesidad, es precisamente esta naturaleza la que le procura también oyentes. En ningún género de pensamientos o de sentimientos tiene el hombre una sensación tan viva de su total incapacidad para agotar alguna vez su objeto como en el caso de la religión. Su sentido religioso no se ha despertado antes de que él sienta también sus propios límites y la infinitud de la religión; él es consciente de no abarcar más que una pequeña parte de ella, y lo que él no puede alcanzar inmediatamente, lo quiere percibir al menos a través de un médium extraño. Por ello le interesa toda manifestación de la religión y, buscando lo que le podría servir como complemento, está a la escucha de cualquier acento en el que pueda reconocer la presencia de la misma. De esta forma, se establece una comunicación recíproca; de esta forma hablar y escuchar son para todos igual de imprescindibles. Pero la comunicación religiosa no se ha de buscar en los libros, tal como puede ser el caso de otros conceptos y conocimientos. La impresión original pierde mucho a través de este médium, en el que se disuelve todo lo que no encaja en la uniformidad de los signos mediante los que ha de producirse, de nuevo, esa impresión, y en cuyo marco todo necesitaría de una doble y triple exposición, en cuanto que el objeto de la exposición originaria habría de ser expuesto de nuevo y, sin embargo, la repercusión sobre el conjunto del hombre sólo podría ser reproducida inadecuadamente, en su gran unidad, mediante una reflexión que implica múltiples operaciones; sólo si la religión es expulsada de la sociedad de los vivientes, se ve precisada a ocultar los múltiples aspectos de su vida bajo la letra muerta. Tampoco

este comercio con lo más íntimo del hombre puede ser practicado en el marco de una conversación ordinaria. Muchos, que están llenos de buena voluntad respecto a la religión, os han reprochado por qué se habla, pues, entre vosotros, en el marco de unas relaciones amistosas, de todos los objetos importantes, con la sola excepción de Dios y de las cosas divinas. Yo quisiera defenderos a este respecto, señalando que de esto, al menos, no se deduce ni desprecio ni indiferencia, sino un instinto feliz y muy certero. Allí donde el regocijo y la risa también están en su elemento, y la seriedad misma ha de coexistir de una forma condescendiente con la broma y la chanza, no puede haber espacio alguno para aquello que siempre ha de estar rodeado de un santo pudor y de una santa veneración. Visiones religiosas, sentimientos piadosos y serias reflexiones en torno a ellos, he aquí cosas que tampoco cabe arrojar entre unos y otros en pequeñas migajas, como si se tratara de los contenidos de una conversación superficial: donde se hablara de objetos tan sagrados, sería más bien frivolidad que habilidad tener preparada, inmediatamente, una respuesta para cada pregunta y una réplica para cada alocución. De esta forma, a saber, mediante un intercambio fácil y rápido de ocurrencias brillantes, no cabe abordar las cosas divinas: la comunicación religiosa ha de desarrollarse en un estilo más elevado, y de ahí debe surgir otra especie de sociedad, que esté dedicada propiamente a la religión. Conviene aplicar también toda la plenitud y magnificencia del discurso humano al objeto supremo que puede alcanzar el lenguaje, no como si hubiera algún ornato del que no pudiera prescindir la religión, sino porque sería impío y frívolo no mostrar que se ha de recurrir a todas las posibilidades para exponerla con la fuerza y dignidad adecuadas. Por ello es imposible expresar y comunicar la religión de otra manera que mediante un modo oratorio, echando mano de todos los recursos y el arte del lenguaje, y apelando para ello, de buen grado, a los servicios de todas las artes, que pudieran prestar su apoyo a la fugaci-

dad y movilidad del discurso. Por eso también la boca de aquél, cuyo corazón está lleno de ella, sólo se abre ante una asamblea sobre la que puede ejercer múltiples influjos, lo que presenta una apariencia tan magnífica. Desearía poder trazaros un cuadro de la vida rica, exuberante, en esta ciudad de Dios, cuando se congregan sus ciudadanos, cada uno lleno de fuerza propia, que quiere difundirse en el espacio abierto, y lleno del deseo sagrado de aprehender y de apropiarse de todo lo que otros puedan ofrecerle. Cuando alguien destaca frente a los demás, no es un cargo o el resultado de un acuerdo lo que le legitima para ello, no es orgullo o arrogancia lo que le infunde presunción: se trata de un libre movimiento del espíritu, del sentimiento de la unión más cordial de cada uno con todos y de la igualdad más completa, de la anulación, realizada de común acuerdo, de todo «en primer lugar» y «en último lugar» y de todo orden terreno. Quien destaca es con el fin de presentar su propia intuición como objeto de consideración para los demás, para conducirlos al campo de la religión, en el que se encuentra en su elemento, y para infundirles sus sentimientos sagrados; él da expresión al Universo, y la comunidad sigue, en sagrado silencio, su inspirado discurso. Bien sea que él desvele un milagro oculto, o bien que conecte el futuro con el presente, impulsado por una confianza profética; bien sea que mediante nuevos ejemplos corrobore antiguas percepciones, o bien que su ardiente fantasía le transporte mediante sublimes visiones a otras partes del mundo y a otro orden de cosas: el experimentado sentido de la comunidad acompaña por doquier al suyo, y, cuando él retorna a sí mismo de sus incursiones a través del Universo, su corazón y el de todos los demás es el escenario común del mismo sentimiento. Entonces se le responde en alta voz confesando la concordancia de su punto de vista con el que comparten ellos, y así serán desvelados y celebrados misterios, no sólo emblemas llenos de significado, sino, considerada correctamente la situación, indicios naturales de una conciencia y de unas

sensaciones determinadas; a modo de un coro superior que responde en un lenguaje propio, sublime, a la voz que le había interpelado. Pero no se trata tan sólo de un símil: así como un tal discurso es música, aun cuando no vaya acompañada de canto y entonación, así también, entre los santos, existe una música que se transforma en un discurso sin palabras, en la expresión más determinada, más comprensible de la realidad más íntima. La musa de la armonía, cuya relación familiar con la religión pertenece todavía al orden de los misterios, en todo tiempo ha ofrecido a ésta, sobre sus altares, las obras más magníficas y consumadas de sus discípulos más consagrados. En himnos y coros sagrados, a los que las palabras de los poetas sólo van unidas de una forma libre y etérea, se exhala lo que la naturaleza determinada del discurso ya no puede aprehender, y así se apoyan y alternan las tonalidades del pensamiento y de la sensación, hasta que todo está saturado y lleno de lo Santo y lo Infinito. Tal es el influjo que los hombres religiosos ejercen entre sí, tal es su vinculación natural y eterna. No les toméis a mal que este vínculo celeste, el resultado más perfecto de la sociabilidad humana, resultado que ésta sólo puede alcanzar si es conocida desde el punto de vista más elevado en su ser más íntimo, tenga más valor para ellos que vuestro vínculo político terreno, que sólo es fruto de una imposición efímera, provisional. ¿Dónde se encuentra, pues, en todo esto aquella oposición entre sacerdotes y laicos que vosotros soléis considerar como la fuente de tantos males? Una falsa apariencia os ha obcecado: no se trata aquí de ninguna diferencia entre personas, sino tan sólo de una diferencia de disponibilidad y de relaciones. Cada uno es sacerdote en la medida en que atrae a los otros hacia sí, al campo del que se ha apropiado de una forma particular y en el que se puede presentar como virtuoso; cada uno es laico en la medida en que sigue el arte y las indicaciones de otro en aquel ámbito de la religión en el que él mismo es un extraño. No existe aquella aristocracia tiránica, que vosotros describís de una forma tan

odiosa: esta sociedad es un pueblo sacerdotal, una república perfecta, en la que cada uno es alternativamente jefe y pueblo, en la que cada uno obecece en otros a la misma fuerza que él también siente en sí, y con la que él, a su vez, domina también a los otros. ¿Dónde está el espíritu de discordia y de escisión, que vosotros consideráis como la consecuencia inevitable de todas las asociaciones religiosas? Yo veo únicamente que todo es uno y que todas las diferencias, que existen realmente en la religión misma, se funden suavemente entre sí debido precisamente a la unión que genera la sociabilidad. Yo mismo he llamado vuestra atención sobre la existencia de diferentes grados de religiosidad, he aludido a dos concepciones distintas y a las diferentes direcciones, según las que la fantasía individualiza, en función suya, el objeto supremo de la religión. ¿Pensáis que de aquí habrán de surgir necesariamente sectas y que esto habría de impedir la libre sociabilidad en la religión? En un plano ideal vale ciertamente el principio de que todo lo que está separado y colocado bajo secciones distintas debe también oponerse y contradecirse; pero desechad este enfoque cuando consideréis lo real mismo; ahí todo se confunde. Ciertamente, aquellos que más se asemejan en uno de estos puntos también se atraerán mutuamente con la mayor intensidad, pero no pueden por ello constituir un todo separado: pues los grados de este parentesco aumentan y disminuyen de una forma imperceptible, y ante tantas transiciones no hay, incluso entre los elementos más alejados, ninguna repulsión absoluta, ninguna separación total. Tomad de estas masas, que son producto de una constitución química particular, aquella que vosotros queráis; si no la aisláis violentamente mediante alguna operación mecánica, ninguna constituirá una individualidad propia; sus partes extremas estarán a la vez en conexión con otras que ya pertenecen propiamente a otra masa distinta. Si se unen más estrechamente quienes se encuentran en el mismo nivel inferior, también hay algunos entre ellos que tienen un presentimiento de lo

mejor, y cualquiera que esté situado realmente en un nivel superior, los comprende mejor que ellos se comprenden a sí mismos; él es consciente del punto de conexión que les permanece oculto a éstos. Si se asocian entre sí aquellos en los que impera una de las dos concepciones, hay, no obstante, algunos que comprenden a ambas y que pertenecen a ambas; y aquel a quien resulta natural personificar el Universo, sin embargo, en lo esencial, en lo referente a la materia de la religión, no se ha de diferenciar de quien no lo personifica, y no faltarán quienes también puedan fácilmente compartir el punto de vista opuesto. Si la universalidad ilimitada del sentido es la condición primera y originaria de la religión y por tanto también, como es natural, su fruto más bello y más maduro, bien veis que no es posible que ocurra de otra manera; cuanto más progresáis en religión, tanto más el mundo religioso en su totalidad debe apareceros como un todo indivisible: sólo en los estratos inferiores puede percibirse quizá una cierta tendencia a la separación; los espíritus superiores y más cultivados ven una asociación general y, precisamente debido a que la ven, la fundan también. Cada uno sólo está en contacto con el vecino más próximo, pero al lindar también, en todos los sentidos y direcciones, con un vecino más próximo, se encuentra de hecho en una conexión inseparable con el Todo. Místicos y físicos en religión, teístas y panteístas, aquellos que se han elevado a una visión sistemática del Universo, y aquellos que sólo lo intuyen en sus elementos o en el oscuro caos, todos deben, no obstante, constituir una sola cosa, un solo vinculo que los abraza a todos, y sólo pueden ser separados de una forma violenta y arbitraria; toda unión particular no es más que una parte fluida e integradora del Todo, que se pierde en el mismo a través de unos contornos imprecisos, y también sólo de este modo es consciente de sí. ¿Dónde está la denostada manía, desenfrenada, de efectuar conversiones conducentes a ciertas formas determinadas de religión, y dónde se halla la terrible máxima «fuera de nosotros no

hay salvación»? [1]. La sociedad religiosa, tal como os la he expuesto, y tal como debe ser según su naturaleza, tiende sólo a la comunicación recíproca y existe tan sólo entre quienes ya tienen religión, sea cual fuere: ¿cómo podría, por tanto, consistir su cometido en hacer cambiar de opinión a aquellos que ya profesan una religión determinada o en conducir e iniciar a aquellos que carecen todavía por completo de ella? La religión de la sociedad, tomada en su conjunto, es la religión total, infinita, que ningún individuo puede abarcar, y con vistas a la que, por tanto, tampoco nadie es susceptible de ser formado y elevado. Si, por tanto, alguien ya ha escogido para sí una parte de esta religión, sea cual fuere, ¿no sería un modo de proceder absurdo, por parte de la sociedad, querer arrebatarle lo que es acorde con su naturaleza, dado que ella también ha de abarcar en sí esa parte y, por consiguiente, alguien ha de poseerla necesariamente? ¿Y para qué habría de querer ella formar a aquellos para quienes la religión es en general algo extraño todavía? Pues tampoco ella misma puede comunicarles su propiedad, el Todo infinito; ¿podría, por tanto, transmitirles tal vez lo general, lo indeterminado que quizás se haría patente, si se averiguara lo que eventualmente se halla presente en todos sus miembros? Pero vosotros bien sabéis que nada puede, en parte alguna, ser realmente transmitido y comunicado como algo general e indeterminado sino tan sólo como algo particular y bajo una forma completamente determinada, porque de lo contrario esto no sería algo, sino, de hecho, nada. Si se procediera así, la sociedad religiosa carecería, por tanto, de toda medida y de toda regla. Y cómo llegará ella en general a salir de sí, puesto que el estado de indigencia del que ha surgido el principio de la sociabilidad religiosa no sugiere nada semejante. Lo que acerca de este punto ocurre, por tanto,

[1] Se refiere, como es obvio, a la conocida expresión *extra ecclesiam nulla salus*.

en la religión es siempre un mero asunto privado del individuo, para sí. Obligado a retirarse a las regiones inferiores de la vida, desde el círculo de la asociación religiosa, en el que la intuición del Universo le proporciona el goce más sublime, y en el que, penetrado por sentimientos sagrados, su espíritu se cierne sobre la cumbre más elevada de la vida, su consuelo consiste en que todo con lo que él debe ocuparse ahí también puede referirlo a la vez a lo que siempre constituye la meta suprema de su espíritu. Cuando él desciende, desde ese nivel, hasta los que se limitan a cualquier aspiración y actividad terrenas, cree él fácilmente —y vosotros debéis perdonarle— haber sido trasladado desde el comercio con los dioses y las musas al seno de una raza de bárbaros incultos. Él se siente como un nuevo administrador de la religión entre los no creyentes, como un misionero entre los salvajes, como un nuevo Orfeo, espera ganar a muchos de ellos con sus acordes celestiales y se presenta entre ellos como una figura sacerdotal, que expresa, de una forma clara y nítida, en todas las acciones y en todo su ser la superioridad de su sentido. Si la impresión de lo sagrado y lo divino suscita entonces algo semejante en sus destinatarios, ¡con qué satisfacción prodiga sus cuidados a los primeros atisbos de religión en un nuevo espíritu, una bella prueba de su florecimiento incluso en un clima extraño y riguroso!; ¡con qué aire triunfante eleva consigo al neófito hasta la sublime asamblea! Esta solicitud en difundir la religión no es más que la nostalgia piadosa que el extranjero siente de su suelo natal, el esfuerzo por llevar consigo su patria y de contemplar por doquier las leyes y costumbres de la misma, su vida superior, más bella; la patria misma, que es en sí dichosa y suficientemente perfecta para sí, tampoco conoce este esfuerzo.

Después de todo esto, quizás diréis que parezco estar totalmente de acuerdo con vosotros; he concebido la Iglesia a partir del concepto de su fin, y en cuanto le he cuestionado todas las características que la distinguen en el momento presente, he desaprobado su configuración

actual con el mismo rigor que vosotros. Pero os aseguro que no he hablado de lo que debe ser, sino de lo que es, si es que vosotros no pretendéis negar, por el contrario, que exista ya realmente aquello que sólo las limitaciones espaciales impiden que se manifieste, incluso a la mirada menos perspicaz. La verdadera Iglesia ha sido de hecho siempre así y lo es todavía, y, si vosotros no lo veis así, la culpa es, propiamente, vuestra y se basa en un malentendido bastante obvio. Considerad tan sólo, os lo ruego, que yo, para servirme de una expresión antigua pero ingeniosa, no he hablado de la Iglesia militante, sino de la triunfante, no de aquella que lucha todavía contra todos los obstáculos de la formación religiosa, que la época y el estado de la humanidad le ponen en el camino, sino de aquella que ya ha superado todo lo que se le oponía, y se ha constituido a sí misma. Os he descrito una sociedad de hombres que han llegado a tomar conciencia de su religión y para los que la visión religiosa de la vida se ha convertido en una de las predominantes, y dado que creo haberos convencido de que se trata de hombres de alguna formación y de mucha energía, y de que, por tanto, siempre serán muy poco numerosos, no debéis buscar entonces, ciertamente, su unión allí donde muchos cientos están congregados en grandes templos y su canto ya perturba desde lejos vuestro oído: los hombres de esta índole, vosotros lo sabéis bien, no se encuentran tan próximos entre sí. Quizá, incluso, es tan sólo en algunas comunidades aisladas, al margen, por decirlo así, de la gran Iglesia, donde cabe hallar algo semejante, concentrado en un espacio determinado. No obstante, es cierto que todos los hombres verdaderamente religiosos, en la medida en que hayan existido alguna vez, han llevado consigo no sólo la fe, sino el sentimiento vivo de una tal unión y en ella han vivido propiamente, y que todos ellos han sabido estimar lo que comúnmente se llama Iglesia muy en consonancia con su valor, es decir, no por cierto de una forma especialmente alta.

Pues esta gran asociación, a la que se refieren propiamente vuestras graves inculpaciones, lejos de ser una sociedad de hombres religiosos, no es propiamente otra cosa que una unión de quienes buscan todavía la religión, y de este modo considero muy natural que se oponga a la de los hombres ya religiosos, en casi todos los aspectos. Desgraciadamente, para hacer que este asunto os resulte tan claro como lo está para mí, deberé descender a una multitud de cosas terrenas y mundanas y abrirme camino a través de un laberinto de las aberraciones más extrañas; esto no lo hago sin contrariedad, pero aceptemos que ello ocurra así; vosotros debéis, después de todo, poneros de acuerdo conmigo. Quizá suceda que la forma totalmente diferente de sociabilidad en ambas asociaciones os convenza ya, en lo esencial, cuando os llame la atención sobre ello, de mi opinión. Yo espero que, como resultado de lo que precede, estéis de acuerdo conmigo acerca de que en la verdadera sociabilidad religiosa toda comunicación tiene un carácter recíproco, de que el principio que nos impulsa a expresar lo que nos es propio posee un parentesco íntimo con el que nos inclina a adherirnos a lo extraño, y de que de este modo acción y reacción están unidas entre sí de la forma más indisoluble. Aquí [2], por el contrario, os topáis inmediatamente con una forma completamente distinta: todos quieren recibir, y sólo hay ahí uno que debe dar; con una actitud completamente pasiva dejan que se actúe sobre ellos, de la misma manera, a través de todos los órganos, y a lo sumo colaboran ellos mismos, desde su interior, en dicha tarea, en la medida en que tienen poder sobre sí, sin llegar siquiera a pensar en reaccionar frente a otros. ¿No muestra esto con suficiente claridad que también el principio de su sociabilidad debe ser de índole completamente distinta? Ciertamente, tratándose de ellos, no puede hablarse de que sólo pretendan complementar su reli-

[2] No en la verdadera Iglesia, sino en la Iglesia tal como existe realmente.

gión mediante la de los otros: pues si de hecho ellos poseyeran alguna, ésta se revelaría, desde luego, como tal, ejerciendo algún tipo de actividad sobre otros, dado que esto se basa en su naturaleza. Ellos no reaccionan, porque no son capaces de reacción alguna, y sólo pueden mostrarse incapaces de reaccionar debido a que no se encuentra en ellos religión alguna. Si me está permitido servirme de una imagen tomada del ámbito científico, a cuyas expresiones recurro preferentemente en lo relativo a los temas religiosos, diría que ellos son negativamente religiosos y que ahora acuden en grandes masas a los pocos puntos en que presienten la presencia del principio positivo de la religión, para unirse con éste. Pero, cuando han asumido en sí este principio, lo que entonces les falta es capacidad para conservar el nuevo producto; la materia sutil que, por así decirlo, sólo podría cernirse sobre su atmósfera se les escurre, y ellos andan otra vez durante un tiempo sumidos en un cierto sentimiento de vacío, hasta verse saturados de nuevo negativamente. Ésta es, en pocas palabras, la historia de su vida religiosa y el carácter de la tendencia sociable que lleva consigo. No religión, sólo un poco de sentido para ella y un penoso esfuerzo, lamentablemente inútil, por acceder a la misma, es todo lo que cabe reconocer incluso a los mejores de ellos, a aquellos que lo intentan con espíritu y celo. En el curso de su vida familiar y civil, en el escenario más amplio de cuyos episodios son espectadores, ocurren naturalmente muchas cosas, que también deben afectar al sentido religioso, por limitado que sea. Pero esto se queda tan sólo en el nivel de un oscuro presentimiento, de una débil impresión sobre una masa demasiado blanda, cuyos contornos se diluyen inmediatamente en lo indeterminado; todo será pronto arrastrado por las olas de la vida práctica hasta la región menos visitada del recuerdo, e incluso allí quedará pronto totalmente sepultado por las cosas mundanas. No obstante, de la repetición más frecuente de este pequeño estímulo surge finalmente una necesidad: el oscuro fenómeno que tiene lugar en

el espíritu, y que siempre reaparece, quiere finalmente ser clarificado. El mejor medio para ello, así habría que pensar ciertamente, sería éste, a saber, que se tomaran la molestia de examinar sosegada y exactamente lo que actúa así sobre ellos: pero esta realidad actuante es el Universo y en éste se encuentran, por cierto, entre otras, también todas las cosas particulares, en las que tienen que pensar y con las que tienen que ocuparse en las restantes dimensiones de su vida. A estas últimas, según una antigua costumbre, se dirigiría involuntariamente su sentido, y lo sublime y lo Infinito se fragmentarían de nuevo ante sus ojos en meras realidades particulares y poco relevantes. Ellos son conscientes de esto, y por ello no se fían de sí mismos y recurren a una ayuda extraña: quieren contemplar en el espejo de una exposición extraña lo que en la percepción inmediata no harían más que distorsionar. Tal es el modo como buscan la religión: pero en última instancia malinterpretan todo este esfuerzo. Pues cuando las manifestaciones de un hombre religioso han suscitado todos aquellos recuerdos y prosiguen su camino bajo una impresión más fuerte de los mismos, al ser afectados de un modo convergente por ellos, piensan entonces que su indigencia se ha aplacado, que se han satisfecho las tendencias de la naturaleza y que ellos poseen ahora la religión misma en sí, la cual, no obstante —precisamente tal como ocurría antes, sólo que en un grado superior—, únicamente ha llegado hasta ellos desde fuera, como un fenómeno fugaz. Ellos siempre permanecen víctimas de este engaño, puesto que de la verdadera y viviente religión no poseen ni concepto ni intuición, y con la vana esperanza de llegar finalmente a la visión correcta, repiten mil veces la misma operación y permanecen siempre donde han estado y lo que han sido. Si ellos llegaran más lejos, si por esta vía la religión se les infundiera de una forma autoactiva y viviente, abandonarían prontamente aquella cuya unilateralidad y pasividad no se adecuara por más tiempo a su estado, ni tampoco la podrían soportar; buscarían al menos, junto con

ella, otro círculo distinto, en el que su religión también podría mostrarse activa y actuar fuera de sí, y éste pronto habría de constituir su obra fundamental y su amor exclusivo. Y así también la Iglesia se volverá, de hecho, tanto más indiferente a los hombres cuanto más progresen en religión, y los más piadosos se apartan de ella orgullosa y fríamente. De hecho nada puede ser más claro: sólo se está en esta asociación porque no se tiene religión alguna, sólo se permanece en ella mientras no se tenga alguna [3]. Pero precisamente esto se deduce también de la forma en que ellos abordan la religión. Pues aun admitiendo que entre los hombres verdaderamente religiosos fuera posible una comunicación unilateral y un estado de pasividad y enajenación voluntarios, sin embargo, en su actitud común reina además el mayor de los absurdos y el mayor desconocimiento de la cosa. Si comprendieran la religión, entonces el problema fundamental consistiría, para ellos, en que aquel a quien han convertido, para sí, en órgano de su religión, les comunicara sus intuiciones y sentimientos más claros y más individuales; pero no desean tal cosa sino que más bien ponen límites por doquier a las manifestaciones de su individualidad, y ansían que él les clarifique ante todo conceptos, opiniones, proposiciones doctrinales, en pocas palabras, en vez de los auténticos elementos de la religión, las abstracciones que se forman sobre ellos. Si comprendieran la religión, sabrían, basándose en su propio sentimiento, que aquellas acciones simbólicas, de las que he dicho que son esenciales para la verdadera sociabilidad religiosa, no pueden ser, de acuerdo con su naturaleza, más que signos de la igualdad del resultado obtenido en todos, indicios del retorno al centro común; no pueden ser más que la plenitud del coro final de acuerdo con todo lo que pura e ingeniosamente han comunicado algunos espíritus aislados: pero de esto no saben nada, sino que dichas acciones son para ellos algo que subsiste de por sí y que ocurre en un tiempo determinado [4]. ¿Qué se deduce de tal planteamiento sino esto, a saber, que su actividad común no tiene en sí nada de aquel carácter de un elevado y libre entusiasmo, que es completamente peculiar de la religión, sino que es algo de índole escolar, mecánico? ¿Y qué indica esto, a su vez, sino que ellos desearían recibir primeramente la religión desde fuera? Esto lo quieren intentar de todas las maneras. Por ello se adhieren de esa forma a los conceptos muertos, a los resultados de la reflexión sobre la religión, y se impregnan ávidamente de ellos, con la esperanza de que éstos realizarán en ellos el camino inverso de su auténtica génesis y se transformarán de nuevo en las intuiciones y sentimientos vivientes, de los que se han derivado originariamente. Por ello se sirven de las acciones simbólicas, que propiamente constituyen el último recurso en la comunicación religiosa, a modo de estimulante para suscitar lo que, a decir verdad, debería precederlas.

[3] Schleiermacher observa en la 3.ª edición que es en este marco donde contrapone más nítidamente su concepción de la verdadera Iglesia y la Iglesia realmente existente.

Si acerca de esta asociación más vasta y ampliamente difundida sólo he hablado en términos muy despreciativos y como si se tratara de algo ordinario y bajo, en contraposición con la más excelente, sólo la cual constituye, según mi concepción, la verdadera Iglesia, tal modo de proceder está fundamentado ciertamente en la naturaleza de la cosa, y yo no pude disimular mi punto de vista a este respecto: pero protesto de la forma más solemne contra cualquier sospecha, que vosotros bien pudierais abrigar, de que yo asintiera a los deseos, que cada vez se hacen más generales, de destruir más bien por completo esta institución. No; si la verdadera Iglesia sólo estará abierta siempre a aquellos que ya están en posesión de la

[4] Según la 3.ª edición, se trataría de la celebración eucarística y de la profesión de la fe.

religión, debe, no obstante, existir algún medio de unión entre éstos y los que todavía la buscan, y tal función debe desempeñarla esta institución, ¡pues ella debe, según su naturaleza, sacar siempre de la verdadera Iglesia sus guías y sacerdotes! ¿Y debería ser precisamente la religión el único asunto humano en el que no hubiera ninguna organización con vistas a los discípulos y aprendices? Pero, sin duda, todo el perfil de esta institución debería ser distinto y su relación con la verdadera Iglesia habría de revestir una apariencia completamente diferente. No me está permitido callar acerca de esta cuestión. Estos deseos y puntos de vista van tan estrechamente unidos con la naturaleza de la sociabilidad religiosa, y el mejor estado de cosas, que yo me imagino, redunda tanto en su ensalzamiento, que no debo encerrar en mí mis conjeturas. Mediante la diferencia tajante que hemos establecido entre las dos Iglesias, al menos hemos conseguido esto, a saber, poder reflexionar conjuntamente de una forma muy sosegada y distendida acerca de todos los abusos que imperan en la sociedad eclesiástica y acerca de sus causas; pues vosotros debéis admitir que la religión, dado que ella no ha generado una tal Iglesia, ha de ser absuelta provisionalmente de toda culpa relativa a cualquier calamidad, que ésta haya podido producir, y respecto al estado reprobable en que ésta pueda encontrarse; ha de ser absuelta de una forma tan plena que ni siquiera se le pueda reprochar que ella pudiera degenerar en algo así: pues allí donde ella aún no ha existido resulta también imposible que pueda haber degenerado. Yo concedo que en esta sociedad existe un pernicioso espíritu de secta y que necesariamente debe existir. Allí donde las opiniones religiosas son utilizadas, por así decirlo, como métodos para acceder a la religión, ellas han de ser conducidas ciertamente a constituir un todo determinado, pues un método debe ser completamente determinado y también finito, y allí donde ella se presenta como algo que sólo puede ser transmitido desde fuera, y es aceptada en virtud de la autoridad de quien la transmite, ahí todo el que piense de una forma distinta ha de ser considerado como un perturbador del progreso apacible y seguro, debido a que, por el mero hecho de su existencia y de las exigencias que van unidas con ella, debilita esta autoridad; yo admito incluso que en el antiguo politeísmo, en el que el conjunto de la religión no era concebido como constituyendo de por sí una unidad, y en el que ella se prestaba más voluntariamente a cualquier división y separación, ese espíritu de secta se mostraba bastante más indulgente y humano, y que sólo en las épocas, desde otras perspectivas mejores, de la religión sistemática él se ha organizado y mostrado en toda su fuerza; pues, allí donde cada uno cree disponer de un sistema completo y de un centro para el mismo, el valor que se atribuye a cada realidad particular debe ser incomparablemente mayor: yo admito ambos hechos; pero vosotros me concederéis que el primero no se le puede reprochar en modo alguno a la religión, y que el segundo no puede probar que la visión del Universo como sistema no constituya el nivel supremo de la religión. Yo admito que en esta sociedad se le concede mayor importancia al entender o al creer y al obrar y a la observancia de usos que al intuir y al sentir, y que, por consiguiente, ella, por ilustrada que sea su doctrina, se mueve siempre en los límites de la superstición y se adhiere a algún tipo de mitología: pero vosotros concederéis que de este modo ella se encuentra tanto más lejos de la verdadera religión. Yo admito que esta asociación no puede subsistir sin una distinción permanente entre sacerdotes y laicos; pues quien, entre estos últimos, llegara a poder ser él mismo sacerdote, es decir, a tener en sí la verdadera religión, no podría en modo alguno permanecer laico y seguir comportándose todavía como si no la tuviera; él tendría más bien la libertad y la obligación de abandonar esta sociedad y buscar la verdadera Iglesia: pero sigue siendo cierto esto, a saber, que esta separación, con todo lo que ella tiene de indigno y con todas las consecuencias negativas que pueden llevar consigo, no procede de la religión,

sino que es ella misma algo completamente irreligioso.

No obstante, precisamente aquí os oigo plantear una nueva objeción, que parece hacer recaer otra vez todos estos reproches sobre la religión. Vosotros me recordaréis que yo mismo he dicho que la gran sociedad eclesiástica, me refiero a aquella institución para los aprendices de la religión, debe, de acuerdo con la naturaleza de la cosa, tomar sus guías, los sacerdotes, sólo de entre los miembros de la verdadera Iglesia, dado que en ella misma se echa en falta el verdadero principio de la religión. Si esto es así, diréis, ¿cómo pueden entonces los virtuosos de la religión allí donde han de ejercer su autoridad, donde todo está a la escucha de su voz, y donde ellos mismos no desearían escuchar más que la voz de la religión, tolerar tantas cosas opuestas al espíritu de la religión?, e incluso más que tolerar, pues ¿a quién debe ciertamente la Iglesia todo su sistema organizativo sino a los sacerdotes? O bien si las cosas no son como deberían ser, si ellos se han dejado arrebatar quizá el gobierno de su sociedad filial, ¿dónde está entonces el espítitu superior que con razón buscamos en ellos?, ¿por qué han administrado tan mal su importante provincia?, ¿por qué han tolerado que bajas pasiones convirtieran en azote de la humanidad lo que en las manos de la religión hubiera permanecido una bendición?, ellos, para cada uno de los cuales, como tú mismo admites, la dirección de aquellos que tanto necesitan su ayuda, debe constituir el cometido más gratificante y a la vez el más sagrado. Ciertamente, esta situación no es, por desgracia, tal como he afirmado que debería ser: ¿quién podría decir sin más que todos ellos, o que incluso sólo la mayor parte, o que, una vez establecidas tales jerarquías, sólo los primeros y más distinguidos entre aquellos que han regido la gran sociedad eclesiástica, hayan sido virtuosos de la religión o bien simples miembros de la verdadera Iglesia? Mas no tomeis, os lo ruego, como una astuta retorsión lo que debo decir en su descargo. Cuando habláis contra la religión, lo hacéis habitualmente en nombre de la filosofía;

cuando le hacéis reproches a la Iglesia, habláis en nombre del Estado: vosotros queréis defender a los artistas políticos de todos los tiempos, sosteniendo que su obra de arte se ha visto afectada por tantas imperfecciones y desatinos debido a las intervenciones de la Iglesia. Si ahora yo, que hablo en nombre de los virtuosos de la religión y en su defensa, atribuyo al Estado y a los artistas del Estado la culpa de que esos virtuosos de la religión no hayan podido realizar su cometido con mayor éxito, ¿no me tendréis como sospechoso de recurrir a este procedimiento artificioso? Espero, no obstante, que no me podréis cuestionar el derecho que me asiste, si me escucháis acerca del verdadero origen de todos estos males.

Toda nueva doctrina y revelación, toda nueva visión del Universo, que estimula el sentido para el mismo desde una perspectiva desde la que todavía no había sido impresionado, gana también para la religión a algunos espíritus para los que este punto era precisamente el único por medio del cual podían ser introducidos en el mundo nuevo e infinito, y para la mayoría de ellos esta intuición constituye, pues, de un modo natural, el centro de su religión; forman en torno a su maestro una escuela propia; un fragmento separado de la Iglesia verdadera y universal, el cual comienza su desarrollo, tranquila y lentamente, avanzando hacia su unión espiritual como ese gran todo. Pero antes de que ésta tenga lugar, son conmocionados habitualmente, una vez que los nuevos sentimientos han penetrado y saturado todo su espíritu, por la necesidad violenta de expresar lo que hay dentro de ellos, para no ser consumidos por el fuego interior. Así, cada uno anuncia, donde y como puede, la nueva salvación que le ha sido revelada; a partir de cualquier objeto logran pasar a lo Infinito nuevamente descubierto; cada discurso se transforma en un cuadro de su visión religiosa particular; cada consejo, cada deseo, cada palabra amistosa, en un elogio apasionado del único camino que conocen como conducente al templo de la religión. Quien sabe cómo actúa la religión, encuentra natural que todos

templo de lo Eterno —esfuerzos que, bajo las circunstancias más desfavorables, tan escasos frutos nos aportan a nosotros, hombres de hoy—. Se trata de un deseo impío, pero yo apenas lo puedo reprimir. ¡Ojalá que incluso el más lejano presentimiento de la religión permaneciera extraño a todos los jefes de Estado, a todos los virtuosos y artistas de la política!, ¡ojalá que ninguno de ellos fuera conmovido por la violencia de este entusiasmo epidémico, si no saben separar su individualidad de su profesión y de su carácter público! Pues esto se ha convertido para nosotros en la fuente de toda corrupción. ¿Por qué ha sido preciso que llevaran consigo a la asamblea de los santos la mezquina vanidad y la extraña presunción según las cuales los favores que ellos podrían dispensar son por doquier, sin distinción, algo importante? ¿Por qué ha sido preciso que trasladaran desde allí a sus palacios y tribunales la veneración sentida ante los servidores del santuario? Vosotros tenéis razón en desear que nunca el borde de una vestimenta sacerdotal haya rozado el suelo de un aposento real: pero deseemos también que nunca la púrpura haya besado el polvo ante el altar; si esto último no hubiera ocurrido, tampoco habría tenido lugar aquello. ¡Ojalá, incluso, que no se hubiera permitido que un príncipe hubiera entrado en el templo antes de haberse despojado ante la puerta del más bello ornato real, el rico cuerno de la abundancia de todos sus favores y condecoraciones! Pero ellos lo han llevado consigo, se han imaginado poder adornar la simple majestad del edificio celeste sirviéndose de fragmentos extraídos de su magnificencia terrena, y en vez de un corazón santificado han dejado dones mundanos como ofrendas al Altísimo. Siempre que un príncipe ha considerado una Iglesia como una corporación, como una comunidad con privilegios propios, como una persona con ascendencia en el mundo civil —y ello no ocurrió sino cuando se había producido ya esta situación desdichada, en la que la sociedad de los creyentes y la de los que aspiraban a creer, lo verdadero y lo falso, lo que pronto se hubiera separado

de nuevo para siempre, ya se encontraba mezclado; pues con anterioridad a esto nunca una sociedad religiosa fue lo suficientemente grande como para suscitar la atención de los gobernantes—, siempre que un príncipe, afirmo, se ha dejado conducir a esta acción, la más peligrosa y nociva de todas, la corrupción de esta Iglesia estaba irrevocablemente decidida e incoada. Un tal acto constitutivo de la existencia política actúa sobre la sociedad religiosa como la temible cabeza de Medusa: todo se petrifica, tan pronto como ella hace acto de presencia. Todo lo que teniendo un carácter heterogéneo no estaba vinculado entre sí sino por un instante, ahora está encadenado de una forma indisoluble; todo lo contingente, que fácilmente hubiera podido ser desechado, ahora se ha consolidado para siempre; la vestimenta forma una unidad con el cuerpo, y todo pliegue inadecuado parece como si fuera eterno. La sociedad más grande e inauténtica ya no se deja ahora separar de la superior y minoritaria, tal como, no obstante, debería estar separada; ella no se deja dividir o descomponer ulteriormente; ella no puede cambiar más ni su forma ni sus artículos de fe; sus puntos de vista, sus usos, todo está condenado a permanecer en el estado en que se encontraba entonces. Pero esto todavía no es todo: los miembros de la verdadera Iglesia que, junto con los otros, están integrados en la sociedad religiosa general se encuentran a partir de este momento tanto como excluidos violentamente de cualquier participación en su gobierno e imposibilitados para hacer por ella lo poco que todavía podría hacerse. Pues ahora hay que gestionar más cosas de las que ellos pueden y quieren gestionar: ahora es preciso organizar las cosas mundanas y ocuparse de ellas y, aun cuando se mostraran capacitados para ello en lo que se refiere a sus asuntos familiares y civiles, no las pueden considerar, a pesar de todo, como un cometido de su función sacerdotal. Se trata de una contradicción, que es ajena a su espíritu, y con la que no pueden reconciliarse; esto no es acorde con su elevado y puro concepto de religión y de

sociabilidad religiosa. Ni respecto a la verdadera Iglesia a la que pertenecen, ni respecto a la sociedad mayor, que ellos deben dirigir, pueden comprender lo que pueden hacer con las cosas y los campos que han adquirido, y con las riquezas que puedan poseer, y qué haya de contribuir esto con vistas a alcanzar el fin que se proponen. Este estado de cosas antinatural los confunde y los pone fuera de sí; y si ahora ocurre que dicha situación atrae a la vez a quienes, en caso contrario, siempre hubieran permanecido fuera, si ahora se ha convertido en objeto de interés para todos los orgullosos, ambiciosos y codiciosos e intrigantes infiltrarse en la Iglesia, en cuya comunidad ellos, por lo demás, sólo habrían experimentado el aburrimiento más amargo, si ahora éstos se ponen a simular que participan en las cosas divinas y en el conocimiento de ellas para conseguir la recompensa mundana, ¿cómo aquéllos [5] no les han de quedar sometidos? ¿De quién es, por tanto, la culpa, si hombres indignos usurpan el puesto de los virtuosos de la santidad, si bajo su inspección se puede introducir e implantar lo que más contraría al espíritu de la religión? ¿Quién sino el Estado con su magnanimidad mal entendida? Pero el Estado es, todavía de una forma más inmediata, la causa de que se haya disuelto el vínculo entre la verdadera Iglesia y la sociedad religiosa externa. Pues una vez que el poder estatal ha obsequiado a ésta con aquel desdichado beneficio, creyó tener derecho a esperar su reconocimiento activo, y la invistió de tres cometidos sumamente importantes en los asuntos estatales. En mayor o menor medida encomendó a la Iglesia el cuidado y la inspección de la enseñanza; quiere que, bajo los auspicios de la religión y bajo la forma de una comunidad, el pueblo sea instruido en los deberes que no pertenecen al ámbito de las leyes del Estado, y que se le inculquen convicciones morales; y de la fuerza de la religión y de las enseñanzas de la Iglesia

[5] Los miembros de la verdadera Iglesia.

exige que ella le forme ciudadanos veraces en sus declaraciones. Y como recompensa por estos servicios, que él requiere, la despoja —así ocurre casi en todas las partes del mundo civilizado, donde existe un Estado y una Iglesia— de su libertad, la trata como una institución que él ha entronizado e ideado —ciertamente, sus faltas y abusos son casi todos invención del Estado—, y él sólo se arroga decidir quién es apto para desempeñar en esta sociedad el papel de modelo y de sacerdote de la religión. Y a pesar de todo queréis pedir cuentas a la religión, si no todos son almas santas. Pero yo todavía no he terminado con mis acusaciones: incluso en los misterios más íntimos de la sociabilidad religiosa hace intervenir el juego de sus intereses y mancilla su pureza. Cuando la Iglesia, en recogimiento profético, consagra los recién nacidos a la Divinidad y a la aspiración hacia lo más alto, el Estado quiere a la vez recibirlos de las manos de ésta en la lista de sus protegidos; cuando ella da a los adolescentes el primer beso fraternal, como a quienes acaban de dirigir su primera mirada a los santuarios de la religión, esto también habría de constituir para él el testimonio del primer grado de su autonomía civil; cuando, con piadosos deseos comunes, ella santifica la unión de dos personas, mediante la que se convierten en instrumentos del Universo creador, él quiere que esto constituya a la vez la sanción de su alianza civil [6]; e incluso el hecho de que un hombre haya desaparecido del escenario de este mundo no lo quiere tener por cierto hasta que ella le asegura que esa persona ha devuelto su alma a lo Infinito y que sus despojos han sido sepultados en el seno de la tierra sagrada. Se ha de considerar como un testimonio de respeto a la religión, y como el esfuerzo por mantenerse siempre consciente de sus propios límites, el hecho de que el Estado se incline ante ella y ante quienes la veneran, siem-

[6] Se trata, por tanto, de la administración del bautismo, de la confirmación y del matrimonio.

pre que él recibe algo de las manos de la infinitud o lo restituye de nuevo a las mismas: pero también está suficientemente claro cómo todo esto contribuye a la corrupción de la sociedad religiosa. Actualmente no existe en las instituciones de esta última nada que se refiera únicamente a la religión, o en lo que ella fuera al menos el asunto principal: en los santos discursos e instrucciones, así como en las acciones misteriosas y simbólicas, todo está lleno de referencias morales y políticas, todo se ha desviado de su fin y concepción originarios. Por consiguiente, entre sus dirigentes hay muchos que no entienden nada de religión y, entre sus miembros, muchos a los que no les viene a la mente querer buscarla.

Una sociedad, a la que algo así puede ocurrirle, que con una actitud humilde recibe beneficios que para nada le sirven, y con disponibilidad servil asume cargas, que la arrojan a la perdición, que permite que abuse de ella un poder extraño, que abandona por una apariencia vacía la libertad y la independencia que, sin embargo, le son congénitas, que renuncia a su elevado y sublime fin para andar tras cosas que se encuentran totalmente fuera de su camino: pienso que salta a la vista que esto no puede constituir una sociedad de hombres que tienen una aspiración determinada y saben exactamente lo que quieren; y esta breve referencia a las contingencias de la sociedad eclesiástica constituye, pienso, la mejor prueba de que ella no es la auténtica sociedad de los hombres religiosos, de que a lo sumo algunas partículas de ésta estaban mezcladas con ella, recubiertas por elementos extraños, y de que el conjunto, para dar cabida a los primeros elementos de esta corrupción inconmensurable, ya debería encontrarse en un estado de fermentación enfermiza, en la que pronto se deterioran por completo las pocas partes sanas. Si hubiera estado llena de un santo orgullo, la verdadera Iglesia habría rechazado dádivas que ella no podía utilizar, sabiendo bien que aquellos que han hallado a la Divinidad y gozan de ella comunitariamente, en su sociabilidad pura en la que sólo quieren exponer y comunicar su existencia más íntima, propiamente no tienen nada en común cuya posesión les debiera ser protegida por un poder mundano, y que ellos nada necesitan sobre la tierra y tampoco nada pueden necesitar a no ser un lenguaje para entenderse y un espacio para estar juntos, cosas para las que no precisan de ningún príncipe ni de su favor.

Pero si ha de haber, no obstante, una institución mediadora, mediante la que la verdadera Iglesia entra en un cierto contacto con el mundo profano, con el que de una forma inmediata no tiene nada que ver, como si se tratara de una atmósfera mediante la que ella se purifica y también atrae a sí y elabora una nueva materia: ¿qué forma debe revestir entonces esta sociedad y cómo habría de ser liberada de la corrupción en que se encuentra sumida? Que el tiempo responda a esto último: hay mil caminos distintos para todo lo que debe ocurrir alguna vez, y para todas las enfermedades de la humanidad hay múltiples medios curativos: cada uno será experimentado en su lugar y conducirá a la meta. Que al menos me sea permitido aludir a esta meta, para mostraros tanto más claramente que tampoco aquí han sido la religión y sus aspiraciones aquello sobre lo que se ha proyectado vuestra indignación.

La auténtica concepción fundamental acerca de este tema es pues ésta, a saber, que a aquellos que poseen en un cierto grado el sentido para la religión, pero que, debido a que ésta aún no ha llegado a irrumpir y a hacerse consciente en ellos, todavía no son aptos para ser incorporados a la verdadera Iglesia, se les muestre deliberadamente tanta religión que mediante dicho modo de proceder se desarrolle necesariamente su disposición para la misma. Veamos qué es lo que impide propiamente que esto pueda ocurrir en el estado de cosas presente. Yo no quiero recordar una vez más que el Estado escoge actualmente, de acuerdo con sus deseos, a aquellos que en esta sociedad figuran como dirigentes y docentes —sólo de mala gana, por falta de otro, me sirvo de este término

que no resulta adecuado para este cometido— deseos que se refieren más bien a fomentar el desarrollo de las restantes actividades, que el Estado ha encomendado a esta institución; no quiero recordar que se puede ser un pedagogo sumamente perspicaz y un moralista muy puro, excelente, sin entender lo más mínimo de religión, y que, por consiguiente, pueden fácilmente carecer por completo de ésta muchos a quienes el Estado cuenta entre sus servidores más dignos en esta institución; aceptemos que todos los que él pone a su servicio sean realmente virtuosos de la religión: mas vosotros habríais de conceder, no obstante, que ningún artista puede comunicar, con algún éxito, su arte a una escuela si entre los aprendices no existe una cierta igualdad de conocimientos previos; y, no obstante, esta igualdad resulta menos necesaria en cualquier arte en el que el alumno progresa mediante la realización de ejercicios y la labor del docente es útil sobre todo por la crítica que ejerce, que en la religión, en la que el maestro no puede hacer otra cosa que mostrar y exponer. Aquí todo su trabajo ha de resultar inútil si las mismas cosas no son para todos no sólo comprensibles, sino también idóneas y saludables. Por tanto, al orador sagrado no se han de encomendar sus oyentes de acuerdo con la serie y el orden en que le han sido asignados según una antigua distribución, ni según el modo como sus casas se encuentran unas junto a otras o están registradas en las listas de la policía, sino según una cierta semejanza de aptitudes y de mentalidad. Pero admitamos también que se congreguen en torno a un único maestro sólo aquellos que se encuentran igual de próximos a la religión: sin embargo, no lo están de la misma manera y resulta sumamente absurdo pretender que algún aprendiz se limite a un maestro determinado, porque en ninguna parte puede haber un virtuoso de la religión tal que estuviera en condiciones, mediante sus exposiciones y discursos, de sacar a luz, ante quienquiera que viniera a él, el germen oculto de la religión. El campo que abarca ésta es ciertamente demasiado gran-

de. Recordad los diferentes caminos por los que el hombre pasa de la intuición de lo finito a la de lo Infinito, y que de esta manera su religión asume un carácter propio y determinado; pensad en las diferentes modalidades bajo las que el Universo puede ser intuido, y en las mil intuiciones particulares y en las diferentes formas según las que éstas pueden ser combinadas para iluminarse recíprocamente; considerad que todo el que busca la religión, debe encontrarla bajo la forma determinada que sea apropiada a sus disposiciones y a su punto de vista, si es que su religión ha de ser estimulada realmente de este modo: entonces constataréis que a todo maestro le ha de resultar imposible ser todo para todos, y para cada cual lo que éste necesita [7], porque es imposible que un solo hombre pueda ser a la vez un místico, un físico teólogo y un santo artista, a la vez un deísta y un panteísta, a la vez un maestro en profecías, visiones y oraciones, en exposiciones basadas en la historia y en la sensibilidad, y muchas otras cosas todavía, si sólo fuera posible enumerar todas las espléndidas ramas en las que el árbol celeste del arte sacerdotal dividió su copa. Maestros y discípulos deben poder buscarse y elegirse mutuamente con plena libertad; de lo contrario, uno está perdido para el otro; cada uno debe poder buscar lo que le es provechoso, y nadie ha de ser obligado a dar más de lo que tiene y entiende. Pero, aun cuando cada uno sólo debe enseñar lo que entiende, tampoco esto lo podrá realizar tan pronto como, a la vez que desarrolla esta actividad, haya de hacer además otra cosa distinta. Está fuera de duda que un hombre que sea sacerdote puede exponer su religión con dedicación y habilidad, tal como conviene, y a la vez desempeñar, además, fielmente y con gran perfección cualquier función civil. ¿Por qué, entonces, aquel que hace del sacerdocio su profesión, no habría también de poder, si se da el caso, ser a la vez moralista al servicio

[7] Cfr. 1 Corintios, 9, 22.

del Estado? No hay nada que objetar: sólo es preciso que ambas actividades discurran paralelas, no entremezcladas; sólo es preciso que ese tal no lleve en sí, al mismo tiempo, ambas naturalezas y que no desempeñe ambas funciones mediante la misma acción. Que el Estado se contente con una moral religiosa, si así le parece bien: pero la religión reniega de todo profeta y sacerdote moralizantes; quien desee proclamarla, que lo haga puramente. Resultaría contrario a todo el pundonor de un virtuoso que un verdadero sacerdote quisiera comprometerse con el Estado sobre la base de unas condiciones tan indignas e incoherentes. Cuando éste toma a sueldo a otros artistas, bien sea para cultivar mejor sus talentos o para atraer alumnos, aleja de ellos todos los cometidos extraños y les impone, desde luego, el deber de abstenerse de ellos; les recomienda dedicarse especialmente al aspecto particular de su arte, en el que crean que pueden destacar más, y en esto deja a su genio plena libertad: sólo en lo referente a los artistas de la religión hace precisamente lo contrario. Éstos habrían de abarcar todo el ámbito de su objeto, y juntamente con esto les prescribe además a qué escuela han de pertenecer, y les impone incluso cargas muy inapropiadas. O bien el Estado les concede también tiempo libre para adquirir una formación especial en un aspecto cualquiera de la religión, para el cual crean estar más capacitados, y los libera de todo el resto, o bien después de haber organizado para sí su institución educativa moral, algo sin embargo que el Estado también ha de hacer en el primer caso, les permite asimismo comportarse conforme a su ser para sí y no se preocupa en modo alguno de las obras sacerdotales, que son realizadas en su ámbito, dado que no las necesita ni para su ostentación ni para su interés, tal como ocurre, por ejemplo, con otras artes y ciencias. ¡Fuera, por tanto, con toda unión de este género entre la Iglesia y el Estado!, tal será mi exhortación catónica [8] hasta el final

[8] Schleiermacher alude a la frase de M. P. Catón (234-149 a. C.) *Ceterum censeo Carthaginem esse delendam*, con la que concluía un famoso discurso en el Senado.

o hasta que vea dicha unión realmente destruida. ¡Fuera con todo lo que ofrezca cualquier semejanza con una asociación cerrada de laicos y sacerdotes, bien se trate de cada grupo de por sí, bien de miembros de un grupo con otro! Los aprendices no deben, en todo caso, formar ninguna corporación; se puede advertir al considerar los oficios mecánicos y los pupilos de las musas qué poco provechoso resulta esto; pero opino que tampoco los sacerdotes deben constituir, en cuanto tales, fraternidad alguna entre sí; ellos no deben compartir gremialmente ni sus ocupaciones ni sus fieles, sino que, sin preocuparse de los otros y sin estar en este asunto más estrechamente unido con uno que con otro, cada cual realice su propio cometido; y que tampoco entre el que enseña y la comunidad exista ningún vínculo rígido. De acuerdo con los principios de la verdadera Iglesia, la misión de un sacerdote en el mundo es un asunto privado; que un aposento privado constituya también el templo en el que se eleve su voz para proclamar la religión; que tenga ante él una asamblea y no una comunidad (*Gemeine*); que él sea un orador para todos los que quieren oír, pero no un pastor de un rebaño determinado. Sólo bajo estas condiciones pueden almas verdaderamente sacerdotales hacerse cargo de aquellos que buscan la religión; sólo así puede esta asociación preparatoria conducir realmente a la religión y hacerse digna de ser considerada como un apéndice de la verdadera Iglesia y antesala de la misma: pues sólo así se elimina todo lo que bajo su forma actual es impío e irreligioso. Mediante la libertad general de elección, de reconocimiento y de juicio queda atenuada la distinción demasiado rigurosa y tajante entre sacerdotes y laicos, hasta que los mejores entre estos últimos lleguen hasta el punto en que sean a la vez lo mismo que los primeros. Todo lo que era mantenido unido mediante el

vínculo impío de los símbolos [9] es separado y fragmentado cuando no existe más ningún punto de conexión de este género, cuando nadie ofrece a quienes lo buscan un sistema religioso, sino que cada uno sólo ofrece una parte, y ésta es el único medio de poner término de una vez a esta situación anómala. No es más que una práctica detestable de épocas anteriores dividir en partes a la Iglesia —para utilizar también este término en la peor de las acepciones—: la Iglesia posee una naturaleza de pólipo; a partir de cada uno de sus fragmentos se desarrolla de nuevo un todo, y, si el concepto contradice al espíritu de la religión, entonces un mayor número de individuos no es algo mejor que uno inferior. La sociedad religiosa externa sólo se aproximará a la libertad general y a la unidad majestuosa de la verdadera Iglesia haciéndose una masa fluida, en la que no haya ningún contorno fijo, donde cada parte se encuentre bien aquí, bien allá, y todo se entremezcle apaciblemente. El odioso espíritu de secta y de proselitismo, que aleja cada vez más de lo esencial de la religión, sólo es destruido cuando nadie puede seguir abrigando el sentimiento de que él pertenece a un círculo determinado y un adepto de otra fe a otro distinto.

Veis que en lo referente a esta sociedad nuestros deseos son completamente los mismos: lo que a vosotros os repugna es también un impedimento para nosotros, sólo que esto —permitidme siempre decirlo— no hubiera llegado a ocurrir si se nos hubiera permitido dedicarnos únicamente a lo que constituye nuestro cometido específico. Es nuestro interés común que ello sea rechazado de nuevo. El modo como esto ocurrirá entre nosotros, si también sólo después de una gran conmoción, tal como sucedió en el país vecino [10], o bien si el Estado mediante

[9] Schleiermacher manifiesta una vez más su aversión hacia la letra en el ámbito religioso.

[10] Nueva referencia al proceso revolucionario francés.

un acuerdo amistoso y sin que ambos deban previamente morir para resucitar, romperá su fracasada alianza matrimonial con la Iglesia o si tan sólo tolerará que aparezca otra Iglesia más virginal junto a la que de hecho se le ha vendido, es algo que ignoro: pero, hasta que algo de este género ocurra, serán sometidas por un duro destino todas las almas santas que, penetradas por el fervor de la religión, también quisieran exponer en el círculo más amplio del mundo profano su realidad más sagrada, y alcanzar con ello ciertos resultados. Yo no quiero inducir a aquellos que han sido admitidos en la Orden favorecida por el Estado [11], a que, en lo referente al deseo más íntimo de su corazón, concedan gran importancia a lo que podrían realizar acaso, en esta situación, mediante la palabra. Ellos han de guardarse de hablar siempre de religión, o incluso de hacerlo a menudo; y en un sentido específico sólo han de hablar de ella en las ocasiones solemnes, para no ser infieles a su misión moral, para la que han sido propuestos. Pero se les ha de permitir que mediante una vida sacerdotal puedan anunciar el espíritu de la religión; y que esto sea su consuelo y su más bella recompensa. En una persona sagrada todo es significativo; en un sacerdote de la religión, reconocido como tal, todo tiene un sentido canónico. Que ellos puedan, pues, en todos sus movimientos proclamar la esencia de la religión; que incluso en las circunstancias ordinarias de la vida manifiesten plenamente un sentido piadoso; que la santa intimidad con la que tratan todo, muestre que incluso en las cosas pequeñas sobre las que un espíritu profano se desliza superficialmente resuena en ellos la música de sentimientos sublimes; que la calma majestuosa con la que equiparan lo grande y lo pequeño muestre que ellos lo refieren todo a lo Inmutable y que del mismo modo descubren a la Divinidad en todo; que la hilaridad risueña con la que pasan de largo ante cualquier huella

[11] Es decir, el clero bajo la tutela del Estado.

de la caducidad revele a todos que ellos viven por encima del tiempo y del mundo; que la más lograda autonegación manifieste hasta qué punto han destruido ya los límites de la personalidad; y que el sentido siempre despierto y abierto, al que no escapa ni lo más raro ni lo más común, muestre cómo buscan incansablemente el Universo y espían sus manifestaciones. Si de este modo toda su vida, y cada movimiento de su conformación interna y externa, es una obra de arte sacerdotal, quizá este lenguaje mudo hará que se les abra a muchos el sentido para lo que habita dentro de ellos. Pero, no contentos con expresar la esencia de la religión, es preciso que destruyan igualmente la falsa apariencia de la misma, en cuanto ellos con ingenuidad infantil y sumidos en la excelsa simplicidad de una completa inconsciencia, que no ve ningún peligro y no cree tener necesidad de ningún coraje, pasan por encima de todo lo que burdos prejuicios y una refinada superstición han aureolado con una gloria inauténtica de lo divino, en cuanto que, despreocupados como el joven Hércules, dejan que silben en torno a ellos las serpientes de la santa calumnia, que ellos con la misma calma y tanquilidad pueden aplastar en un instante. Que se consagren a este santo servicio hasta la llegada de tiempos mejores, y pienso que vosotros mismos sentiréis respeto ante esta dignidad sin pretensiones y auguraréis algo bueno en lo tocante a su acción sobre los hombres. Pero ¿qué les debo decir a aquellos a quienes vosotros denegáis los hábitos sacerdotales por no haber recorrido de un modo determinado un círculo determinado de vanas ciencias?, ¿hacia dónde debo remitirlos con el impulso sociable de su religión, en la medida en que ese impulso no se orienta sólo hacia la Iglesia superior, sino también hacia el mundo? Dado que carecen de un escenario más amplio, donde pudieran actuar de una forma más descollante, deben darse por satisfechos con el servicio sacerdotal a sus dioses domésticos. Una familia puede constituir el elemento más desarrollado y la imagen más fiel del Universo; cuando de una forma silenciosa y poderosa todo se encadena entre sí, actúan aquí todas las fuerzas que animan lo Infinito; cuando todo discurre segura y suavemente, el superior espíritu del mundo palpita tanto aquí como allá; cuando los acordes del amor acompañan todos los movimientos, ella se sitúa por encima de la música de las esferas. Que ellos configuren, organicen y cuiden este santuario; que de una forma clara y manifiesta lo sitúen en el horizonte de la fuerza moral; que lo interpreten con amor y espíritu; de este modo varios de ellos y entre ellos aprenderán a intuir el Universo en la pequeña morada oculta, que se convertirá en un sanctasanctórum, en el que varios recibirán la consagración de la religión. Este sacerdocio fue el primero en el santo e infantil mundo primitivo, y será el último cuando ya no se necesite ningún otro.

Sí, nosotros esperamos, al final de nuestra cultura artificial, una época en la que no se necesitará de más sociedad preparatoria para la religión que la piadosa vida doméstica. Ahora suspiran millones de seres humanos, de ambos sexos y de todas las condiciones sociales, bajo la presión de trabajos mecánicos e indignos. La vieja generación sucumbe desmoralizada y, con una desidia disculpable, abandona a la más joven casi al azar en todos los asuntos a no ser en esto, a saber, que dicha generación más joven debe imitar y aprender sin demora la misma postración. Tal es la causa por la que esta última no llega a poseer la mirada libre y abierta, la única con la que cabe descubrir el Universo. Nada obstaculiza tanto la religión como esto, a saber, que nosotros nos veamos obligados a ser nuestros propios esclavos; pues esclavo es todo aquel que se ve precisado a realizar algo que debería poder ser ejecutado mediante el concurso de fuerzas muertas. Esperamos que el perfeccionamiento de las ciencias y de las artes pondrá a nuestro servicio estas fuerzas muertas, esperamos que él transformará el mundo material y todo lo que se deja regular en el ámbito del espíritu, en un palacio de hadas, donde el dios de la tierra sólo necesita pronunciar una palabra mágica, sólo

necesita accionar un resorte para que ocurra lo que él ordena. Sólo entonces todo hombre habrá nacido libre, sólo entonces toda vida será práctica y contemplativa a la vez, sobre nadie se alzará el bastón del caporal, y todos tendrán quietud y ocio para contemplar en sí el mundo. Sólo en atención a los desdichados, que carecían de esto, cuyos órganos estaban privados de la fuerza que sus músculos hubieron de emplear incesantemente al servicio del amo, era necesario que surgieran algunos individuos afortunados y los congregaran en torno a sí, para hacer de ojos suyos y para comunicarles en unos pocos fugaces minutos las intuiciones de una vida. En la época feliz en la que todos podrán ejercitar y utilizar libremente su sentido, desde el primer despertar de las fuerzas superiores, en la sagrada juventud bajo el cuidado de una sabiduría paternal, todo el que sea apto para la religión tomará parte en ella; toda comunicación unilateral cesará entonces, y el padre recompensado conducirá al hijo robustecido no sólo a un mundo más jubiloso y a una vida más fácil, sino también, de forma inmediata, a la santa asamblea, ahora más numerosa y activa, de los adoradores de lo Eterno.

Con el sentimiento agradecido de que, cuando un día llegue esta época mejor, por lejana que se pueda encontrar todavía, también los esfuerzos, a los que dedicáis vuestros días, habrán contribuido algo a su gestación, permitidme llamar vuestra atención, una vez más, sobre el bello fruto, producto también de vuestro trabajo; dejaos conducir, una vez más, a la sublime comunidad de los espíritus verdaderamente religiosos, la cual, sin duda, se muestra actualmente dispersa y casi invisible, pero cuyo espíritu está actuante, sin embargo, por doquier, incluso allí donde sólo unos pocos se hallan reunidos en nombre de la Divinidad. ¡Qué hay en esto que no os hubiera ciertamente de llenar de admiración y respeto, a vosotros, amigos y veneradores de todo lo bello y bueno! Ellos constituyen entre sí una academia de sacerdotes. La religión, que es para ellos lo supremo, es tratada por

cada uno de ellos como un objeto de arte y de estudio; con vistas a esto ella concede a cada uno una dote propia, que extrae de su infinita riqueza. Al sentido general para todo lo que pertenece al ámbito sagrado de la religión, cada uno asocia, tal como es propio de artistas, la aspiración a perfeccionarse en algún aspecto particular; impera aquí una noble emulación, y el deseo de aportar algo que sea digno de una tal asamblea deja a cada uno asimilar, con fidelidad y diligencia, todo lo que pertenece a su ámbito delimitado. Esto es conservado en un corazón puro, es puesto en orden con un espíritu recogido, es adornado y perfeccionado por un arte celestial, y así, de todas las maneras y desde todas las fuentes, resuena la alabanza y el conocimiento de lo Infinito, en cuanto cada uno aporta con corazón jubiloso los frutos más maduros de su reflexión y de su visión, de su comprensión y de su sentimiento. Ellos constituyen entre sí un coro de amigos. Cada uno sabe que también él es una parte y una obra del Universo, que también en él se revela su actividad y su vida divina. Él se considera, por tanto, como un objeto digno de consideración para los demás. Lo que él percibe en sí acerca de las conexiones del Universo, lo que en él adquiere forma propia en lo que atañe a los elementos de la humanidad, todo ello será puesto al descubierto con santo pudor, pero con abierta franqueza, de forma que cada uno entre y contemple. ¿Por qué también ellos se habrían de ocultar algo mutuamente? Todo lo humano es sagrado, pues todo es divino [12]. Ellos forman entre sí una alianza fraternal —¿o tenéis una expresión más íntima para designar la fusión completa de sus naturalezas, no con vistas al ser y al querer, sino al sentido y al entender?—. Cuanto más se aproxima cada uno al Universo, cuanto más se comunica cada uno al otro, tanto más per-

---

[12] Expresión significativa de la nueva situación en que se encontraba la filosofía de la religión, sobre la que se dejaba sentir de una forma especial el influjo de la filosofía de Spinoza.

fectamente devienen una sola cosa; nadie posee una conciencia para sí, cada uno posee a la vez la del otro, ya no son sólo hombres, sino también humanidad, y saliendo de sí mismos, triunfando sobre sí mismos, están en el camino hacia la inmortalidad y la eternidad verdaderas.

Si habéis hallado algo más sublime en otro ámbito de la vida humana o en otra escuela de sabiduría, comunicádmelo: lo mío os lo he confiado.

QUINTO DISCURSO

SOBRE LAS RELIGIONES

Que el hombre absorto en la intuición del Universo deba ser para todos vosotros un objeto de estima y respeto; que nadie que todavía sea capaz de comprender algo de aquel estado pueda, ante la consideración del mismo, sustraerse a estos sentimientos: he aquí algo que está por encima de toda duda. Podréis despreciar a todo aquel cuyo espíritu se llena, fácil y completamente, de cosas irrelevantes; pero inútilmente intentaréis menospreciar a quien absorbe en sí lo más grande y se alimenta de él —podéis amar u odiar a cualquiera según que sobre la vía limitada de la actividad y de la cultura vaya en vuestra dirección o en la contraria; pero no podréis menos de abrigar el más bello sentimiento de admiración hacia aquel que se encuentra tan por encima de vosotros, como el contemplador del Universo lo está de todos los que no se encuentran en el mismo estado que él—; los más sabios entre vosotros afirman que debéis honrar, aun cuando sea de mala gana, al hombre virtuoso que procura determinar lo finito de acuerdo con exigencias infinitas, según las leyes de la naturaleza moral: pero, aun cuando os fuera posible encontrar en la virtud misma algo ridículo por lo que se refiere al contraste existente entre unas

fuerzas finitas y un proyecto infinito, no le podríais, sin embargo, denegar vuestra estima y respeto a aquel cuyos órganos están abiertos al Universo, y que lejos de toda disputa y conflicto, situado por encima de toda aspiración, penetrado por los influjos de dicho Universo y convertido en una sola cosa con él, si lo consideráis en este momento precioso de la existencia humana, refleja sobre vosotros, inalterado, el rayo celeste. Si, por tanto, la idea que os he trazado de la naturaleza íntima de la religión os ha infundido aquella estima, que, a causa de falsas interpretaciones y debido a que os detenéis en detalles contingentes, tan a menudo le habéis denegado; si mis pensamientos acerca de la conexión existente entre esta disposición, inmanente a todos nosotros, y todo lo que de excelente y divino se le ha concedido, además, a nuestra naturaleza, os han incitado a una intuición más íntima de nuestro ser y devenir; si vosotros, desde el punto de vista superior que os he mostrado, en aquella comunidad de los espíritus, más sublime y tan desconocida, en la que cada uno, no apreciando en nada la gloria de su albedrío ni la posesión exclusiva de sus peculiaridades más íntimas y de su misterio, se entrega voluntariamente para dejarse intuir como una obra del eterno espíritu del mundo, conformador de todas las cosas; si admiráis ahora en esa comunidad el sanctasanctórum de la sociabilidad, lo incomparablemente superior a toda unión terrena, lo más santo como siendo él mismo el más tierno lazo de amistad de los espíritus morales; si, por tanto, toda la religión, en su infinitud, en su fuerza divina os ha sumido en adoración: acerca de esto no voy a interrogaros, pues estoy seguro del poder de dicho objeto, el cual sólo necesitaría ser puesto en libertad para que incidiera sobre vosotros. Pero ahora tengo que abordar una nueva tarea y vencer una nueva resistencia. Yo quiero conduciros, por así decirlo, al Dios que se ha hecho carne [1]; quiero mostraros la religión tal como se ha despojado de su infinitud y tal como, a menudo bajo una forma precaria, ha aparecido entre los hombres; en las religiones debéis descubrir la religión; en lo que se encuentra ante vosotros bajo una forma terrena e impura debéis buscar las características particulares de aquella belleza celestial, cuyo perfil he intentado reproducir.

[1] Cfr. Juan 1, 14.

Si arrojáis una mirada al estado actual de las cosas, en el que Iglesias y religiones coinciden casi por doquier en su multiplicidad, y en su separación parecen estar indisolublemente unidas; en el que hay tantos cuerpos doctrinales y profesiones de fe como iglesias y comunidades religiosas, podríais veros fácilmente inducidos a creer que en mi juicio acerca de la multiplicidad de las Iglesias también me pronuncio a la vez en lo concerniente a la multiplicidad de las religiones; pero esto sería interpretar de una forma completamente errónea mi opinión. Yo he condenado la multiplicidad de las iglesias: pero precisamente, en cuanto he mostrado, a partir de la naturaleza de la cosa, que aquí se pierden todos los contornos, que desaparecen todas las divisiones determinadas y que, no sólo en cuanto al espíritu y al grado de participación, sino también en cuanto a la conexión real, todo debe constituir un conjunto indiviso, he dado por sentada, por doquier, la multiplicidad de las religiones y su diversidad más determinada como algo necesario e inevitable. Pues ¿por qué la Iglesia interior, verdadera, habría de ser una? Para que cada uno pudiera intuir y dejarse comunicar la religión de los otros, que él no puede intuir como la suya propia, y que, por consiguiente, fue concebida como completamente diferente de ésta. ¿Por qué debería también la Iglesia exterior, impropiamente llamada así, ser una? Para que cada uno pudiera buscar la religión bajo la forma afín al germen que dormita en él —y éste debería, por tanto, ser de una especie determinada, porque sólo puede ser fecundado y despertado por esta misma especie determinada—. Y estas manifestaciones de la religión no podrían ser concebidas, acaso, como

meros fragmentos complementarios, diferentes únicamente desde un punto de vista numérico y en cuanto a la magnitud, que, si se los conjuntara, habrían constituido un todo uniforme, y sólo entonces completo; pues en ese caso cada uno en su progresión natural llegaría, de por sí, al ámbito propio de los otros; la religión que él se deja comunicar se transformaría en la suya propia y se identificaría con ella, y la Iglesia, esta comunión con todos los creyentes que, según la concepción expuesta, se presenta a todo hombre religioso como indispensable, no sería más que una institución provisional y en virtud de su propia acción se volvería a suprimir de nuevo con tanta mayor rapidez; no obstante, yo no he querido en modo alguno concebirla o exponerla de este modo. He presupuesto así, la pluralidad de las religiones, y asimismo la encuentro fundamentada en la esencia de la religión.

Todos ven con facilidad que nadie puede poseer íntegramente la religión; pues el hombre es finito y la religión, infinita; pero a vosotros tampoco puede resultaros extraño que ella no pueda ser fragmentada entre los hombres, aun cuando sólo fuera parcialmente, según el modo como cada uno sea capaz de aprehenderla, sino que debe organizarse en manifestaciones que difieren más entre sí. Recordad tan sólo los varios niveles de la religión, sobre los que os he llamado la atención, a saber, que la religión de quien considera el Universo como un sistema no puede ser una mera prolongación del punto de vista de aquel que se limita a intuirlo en sus elementos aparentemente opuestos, y que, a su vez, no puede llegar hasta este último punto de vista, siguiendo su propio camino, aquel para quien el Universo es todavía una representación caótica e indiferenciada. A estas diferencias las podéis denominar especies o grados de la religión: debéis conceder, sin embargo, que dondequiera que se den estas divisiones acostumbra también a haber formaciones individuales. Toda fuerza infinita, una vez que se divide y separa en sus manifestaciones, se revela también a través de formas peculiares y diferentes. Por tanto, con

la multiplicidad de las religiones ocurre algo completamente distinto de lo que sucede con la de las Iglesias. Éstas, ciertamente, en su mayoría no son más que fragmentos de una única realidad individual, que ante el entendimiento aparece completamente determinada como única y sólo es inaccesible en su unicidad a la representación sensible; y lo que impulsó a estos distintos fragmentos a considerarse como formaciones individuales particulares fue siempre un mero malentendido, que sólo podía reposar sobre la acción de un principio extraño: pero la religión, según su concepto y su esencia, es también para el entendimiento algo infinito e inconmensurable; ella debe poseer en sí, por tanto, un principio de individualización, porque de lo contrario no podría existir ni ser aprehendida; debemos, por consiguiente, postular y buscar una multitud infinita de formas finitas y determinadas, en las que ella se revela, y allí donde encontremos algo que afirme ser una de esas formas, tal como ocurre con cada religión particular, hemos de examinar si ese algo está construido de acuerdo con este principio, y hemos entonces de poner en claro el concepto determinado que debe exponer, sean cuales fueran las extrañas envolturas bajo las que estuviere encubierto por la acción de lo caduco, al que lo Imperecedero se ha dignado condescender, y por la mano impía de los hombres. Si no queréis tener de la religión sólo el concepto general, y sería ciertamente indigno que os quisierais dar por satisfechos con un conocimiento tan imperfecto; si queréis también comprenderla en su realidad y en sus manifestaciones; si queréis considerar estas mismas manifestaciones con espíritu religioso como una obra del espíritu del mundo que se prosigue hasta lo infinito: entonces debéis desechar el deseo vano e inútil de que no haya más que una religión, entonces debéis rechazar vuestra repugnancia hacia su pluralidad y, con un espíritu tan libre de prejuicios como sea posible, abordar todas aquellas formas religiosas que se han desarrollado ya a través de figuras mudables y durante el curso de la humanidad, también

en este caso de carácter progresivo, a partir del seno eternamente rico del Universo.

Llamáis religiones positivas a estas manifestaciones religiosas determinadas, existentes, y, bajo esta denominación, ellas han sido ya, desde hace tiempo, objeto de un odio del todo particular; por el contrario, a pesar de toda la aversión hacia la religión en general, siempre habéis tolerado más fácilmente esa otra cosa que se llama religión natural, e incluso habéis hablado de ella con estima. Yo no vacilo en permitiros inmediatamente que echéis una mirada a mis convicciones íntimas a este respecto, en la medida en que, por mi parte, protesto clamorosamente contra esta preferencia y la declaro, por lo que se refiere a todos aquellos que pretenden en general tener religión y amarla, como la más burda inconsecuencia y como la autorrefutación más manifiesta, por motivos a los que daréis ciertamente vuestra aprobación cuando yo haya podido exponerlos. En contraste con vosotros, que sentíais aversión hacia la religión en general, siempre he considerado muy natural hacer esta distinción. La llamada religión natural es generalmente tan refinada y adopta un estilo tan filosófico y moral, que poco deja traslucir del carácter peculiar de la religión; ella se las ingenia para llevar una vida tan galante, para guardar los límites y adaptarse a las circunstancias, que es por doquier bien tolerada: por el contrario, toda religión positiva posee rasgos muy vigorosos y una fisonomía muy acusada, de modo que, en todo movimiento que ella realiza y en toda mirada que se arroja sobre ella, evoca de un modo infalible lo que ella es propiamente. Si éste es el verdadero e íntimo motivo de vuesta antipatía, tal como es, de hecho, el único que se refiere a la cosa misma, es preciso que os liberéis ahora de esta aversión; y yo no tendría propiamente que polemizar más contra ella. Pues si vosotros ahora, tal como espero, emitís un juicio más favorable sobre la religión en general, si reconocéis que ella tiene como fundamento una disposición especial y noble en el hombre, la cual, por consiguiente, también debe ser formada allí donde haga acto de presencia, entonces no os puede resultar enojoso considerarla en las formas determinadas bajo las que ya se ha manifestado realmente, y vosotros debéis más bien juzgar estas formas tanto más dignas de vuestra consideración, cuanto más lo peculiar y distintivo de la religión ha tomado forma en ellas.

Pero si rehusáis reconocer este fundamento, quizá todos los antiguos reproches, que vosotros soléis, por lo demás, hacer a la religión en general, los lanzaréis ahora contra las religiones particulares y afirmaréis que precisamente, en lo que llamáis lo positivo en la religión, debe hallarse aquello que ocasiona y justifica, siempre de nuevo, estos reproches; vosotros negaréis que las religiones positivas puedan ser manifestaciones de la verdadera religión. Me llamaréis la atención acerca de cómo todas ellas, sin distinción, están llenas de lo que, según mis propias manifestaciones, no es religión, y de que, por tanto, debe haber un principio de corrupción profundamente arraigado en su constitución; vosotros me recordaréis cómo cada una de ellas se proclama la única verdadera, considerando precisamente sus rasgos peculiares como la realidad suprema; me recordaréis que ellas se diferencian entre sí, como si se tratara de algo esencial, precisamente mediante aquello que cada uno debería eliminar de sí tanto como fuera posible; me recordaréis cómo ellas, de una forma completamente contraria a la naturaleza de la verdadera religión, demuestran, refutan y disputan bien sea con las armas del arte y del entendimiento o con otras todavía más extrañas y más indignas; añadiréis que precisamente ahora, cuando apreciáis la religión y la reconocéis como algo importante, habríais de tener un vivo interés en que se le concediera por doquier la mayor libertad para desarrollarse en todos los sentidos y de las formas más diversas, y que vosotros, por tanto, deberíais odiar tanto más vivamente las formas determinadas de la religión, que mantienen sujetos a la misma figura a todos sus adeptos, les privan de la libertad de seguir su propia naturaleza y los someten a unas limitaciones

contrarias a la naturaleza, y en todos estos puntos me haréis un encendido elogio de las ventajas de la religión natural frente a la positiva.

Yo manifiesto, una vez más, que no quiero negar estas desfiguraciones y que no pongo ninguna objeción a la aversión que sentís hacia las mismas. Reconozco en todas ellas aquella degeneración y aquella desviación consistentes en pasar a un ámbito extraño, objeto de tantas lamentaciones; y cuanto más divina es la religión misma, tanto menos quiero adornar su corrupción y fomentar, admirándolas, sus excrecencias salvajes. No obstante, olvidad de una vez esta concepción que, ciertamente, también es unilateral, y seguidme a otra distinta. Ponderad en qué medida esta corrupción ha de ser achacada a aquellos que han sacado la religión del interior del corazón para llevarla al mundo civil; confesad que muchas deformaciones resultan inevitables por doquier tan pronto como lo Infinito reviste una forma imperfecta y limitada, y desciende al ámbito de lo temporal y de la interacción general de las cosas finitas, para dejarse dominar por ella. Pero, por muy profundamente que también esta corrupción pueda estar enraizada en ellas y por muchas desviaciones que hayan podido sufrir debido a ello, considerad, no obstante, que la visión religiosa propiamente dicha de todas las cosas consiste en rastrear, incluso en lo que nos parece común y bajo, toda huella de lo Divino, de lo Verdadero y Eterno, y en venerar incluso la más lejana, ¿y por qué ha de ser privado del beneficio de una tal consideración precisamente aquello que puede pretender más legítimamente ser juzgado de modo religioso? No obstante, vosotros hallaréis más que huellas lejanas de la Divinidad. Os invito a considerar toda fe, que hayan profesado los hombres, toda religión, que designáis con un nombre y un carácter determinados, y que quizá ha degenerado hace tiempo en un código de usos vacíos, en un sistema de conceptos y teorías abstractos; y, si la investigáis en su fuente y en sus elementos originarios, constataréis que todas las escorias muertas fueron

en otro tiempo efusiones ardientes del fuego interior, que todas ellas contienen la religión, y que en mayor o menor medida está presente en ellas la verdadera esencia de la misma, tal como os he mostrado; que cada religión constituyó una de las formas particulares, que debió asumir necesariamente la religión eterna e infinita en medio de seres finitos y limitados. Pero a fin de que no andéis a tientas, al azar, por este caos infinito —pues debo renunciar a conduciros al mismo, de una forma metódica y completa, lo cual exigiría dedicarle el estudio de una vida, sin que pueda ser el cometido de una mera conversación—, a fin de que vosotros, sin ser seducidos por conceptos ordinarios, podáis evaluar el verdadero contenido y la auténtica esencia de las distintas religiones de acuerdo con un criterio correcto y diferenciar según ideas determinadas y sólidas lo interior de lo exterior, lo propio de lo prestado y extraño, lo sagrado de lo profano: comenzad olvidando toda religión particular y lo que es considerado como su distintivo característico y procurad primeramente llegar, procediendo de dentro hacia afuera, a una idea general de lo que constituye propiamente la esencia de una forma determinada de religión. Constataréis entonces que precisamente las religiones positivas son estas configuraciones determinadas bajo las que la religión infinita se manifiesta en lo finito, y que la religión natural no puede pretender en modo alguno ser algo semejante, en la medida en que ella es tan sólo una idea indeterminada, indigente y miserable que no puede existir propiamente para sí; constataréis que sólo en las religiones positivas resulta posible un verdadero desarrollo individual de la disposición religiosa, y que ellas, según su esencia, no causan a este respecto ningún perjuicio a la libertad de sus adeptos.

¿Por qué he admitido que la religión no puede manifestarse plenamente sino en un número infinito de formas totalmente determinadas? Sólo por las razones que han sido expuestas cuando he hablado de la esencia de la religión. A saber, porque cada intuición de lo Infinito

tiene plena consistencia propia, no depende de ninguna otra y tampoco implica necesariamente a ninguna otra; porque su número es infinito y en ellas mismas no se da ninguna razón por la cual hayan de referirse la una a la otra de este modo y no de otro; y, sin embargo, cada una aparece de una forma completamente distinta si se la mira desde otro punto de vista o si es referida a otra distinta; de otro modo, la única posibilidad de que la totalidad de la religión pueda existir es que todos estos diferentes puntos de vista de cada intuición, que pueden surgir de esta manera, se den realmente; y esto sólo es posible en una infinitud de formas diferentes, de las que cada una está completamente determinada por el diferente principio de la relación en ella, y en cada una de las cuales el mismo objeto será modificado de una forma completamente distinta, es decir, que todas son verdaderos individuos. ¿Cómo son determinados estos individuos y cómo difieren entre sí?, ¿cuál es el aspecto común en sus elementos, que los mantiene unidos, o el principio de atracción al que obedecen?, ¿cuál es el criterio según el que se decide a qué individuo debe pertenecer un dato religioso dado?

Una forma determinada de religión no puede ser tal en atención al hecho de que ella, acaso, contenga una determinada cantidad de materia religiosa. En esto consiste precisamente el total malentendido en torno a la esencia de las religiones particulares, que se ha difundido a menudo entre sus mismos adeptos y que ha puesto las bases para su corrupción. Ellos han opinado precisamente que, puesto que tantos hombres se adhieren a la misma religión, también deberían compartir los mismos puntos de vista y sentimientos religiosos, las mismas opiniones y creencias, y que justamente esta dimensión común habría de constituir la esencia de su religión. Resulta difícil por doquier establecer con certidumbre los rasgos propiamente característicos e individuales de una religión cuando se los abstrae así de lo particular; pero en esa dimensión, por muy común que también resulte el concepto, es donde menos se puede encontrar, y si acaso vosotros también creéis que las religiones positivas son perjudiciales para la libertad individual de desarrollar su religión, debido a que exigen una suma determinada de intuiciones y sentimientos religiosos y excluyen a otros, os encontráis en un error. Las intuiciones y los sentimientos particulares son, como sabéis, los elementos de la religión, y si los consideramos a éstos así, de modo puramente cuantitativo, haciendo conjeturas acerca de cuántos hay y de qué índole son, es imposible que tal actitud pueda conducirnos al carácter individual de la religión. Si la religión se debe individualizar en atención al hecho de que en cada intuición son posibles distintos puntos de vista, según esté referida a las restantes, entonces en tal compendio, excluyente de varias de entre ellas, mediante lo que por cierto no es determinado ninguno de aquellos posibles puntos de vista, no nos sería de utilidad alguna, y, si las religiones positivas se diferenciaran tan sólo mediante una tal exclusión, entonces ellas no constituirían, desde luego, las manifestaciones individuales que andamos buscando. Pero que esto no constituye de hecho su característica distintiva se echa de ver en la circunstancia de que, desde este punto de vista, resulta imposible formarse un concepto determinado de ellas, y éste ha de encontrarse, sin embargo, en la base de las mismas porque, de lo contrario, llegarían muy pronto a confundirse. Hemos considerado como perteneciente a la esencia de la religión que no haya ninguna conexión determinada, de carácter interno, entre las distintas intuiciones y sentimientos sobre el Universo, que cada elemento tenga subsistencia propia y mediante mil combinaciones fortuitas pueda conducir a cualquier otro. Por ello, ya en la religión de cada individuo, tal como ella se desarrolla en el curso de su vida, nada hay más aleatorio que la suma determinada de su materia religiosa. Determinados enfoques pueden volvérsele oscuros, otros pueden emerger en su mente y llegar a hacerse claros, y su religión es siempre, a este respecto, móvil y fluida. Es

imposible, por tanto, que esta fluidez constituya lo que hay de permanente y esencial en la religión común a muchos; pues ¡cuán sumamente azaroso y raro debe ser que varios seres humanos permanezcan fijos, aun cuando no sea más que momentáneamente, en el mismo círculo determinado de las intuiciones y avancen por la misma vía en lo relativo a los sentimientos! Por ello, también entre aquellos que determinan de este modo su religión, se disputa constantemente acerca de lo que pertenece o no de una forma esencial a la misma: ellos no saben lo que han de estatuir como característico y necesario, lo que han de segregar como libre y contingente; no encuentran el punto a partir del que poder abarcar con la vista el conjunto y no comprenden la manifestación religiosa en cuyo seno creen vivir ellos mismos y en pro de la que se imaginan luchar y a cuya degeneración contribuyen puesto que no saben ni dónde se encuentran ni qué hacen. Pero el instinto, que ellos no comprenden, los conduce de una forma más certera que su entendimiento, y la naturaleza mantiene unido lo que destruirían sus falsas reflexiones y su conducta basada en ellas. Quien hace consistir el carácter de una religión particular en una cantidad determinada de intuiciones y sentimientos debe admitir necesariamente una conexión interna y objetiva que una entre sí precisamente a estos sentimientos e intuiciones y excluya a todos los otros, y esta ilusión es justamente el principio de sistematización y de sectarismo, completamente opuesto al espíritu de la religión, y el todo que ellos se esfuerzan por configurar de esta manera no sería un todo como el que nosotros buscamos, mediante el cual la religión adquiere en todas sus partes una forma determinada, sino que constituiría un fragmento desgajado violentamente de lo Infinito, no una religión, sino una *secta,* el concepto más irreligioso que se puede querer realizar en el ámbito de la religión. Pero las formas que el Universo ha producido, y que existen realmente, tampoco constituyen todos de esta naturaleza. Todo sectarismo, bien sea especulativo con vistas a situar

en un contexto filosófico intuiciones particulares, o bien ascético, para insistir a favor de un sistema y de una sucesión determinada de sentimientos, tiende a la uniformidad más completa posible de todos los que quieren participar en el mismo fragmento de religión; y si aquellos que están contagiados por este furor, y a quienes no falta ciertamente actividad, todavía no han logrado conducir hasta este punto religión positiva alguna, admitiréis, no obstante, que éstas, puesto que también han surgido en un momento dado, y en cuanto existen todavía a pesar de aquellos ataques, deben haber sido formadas de acuerdo con otro principio y poseer otro carácter distinto; es más, si pensáis en la época en que ellas surgieron, veréis esto todavía con mayor claridad: pues vosotros recordaréis que toda religión positiva durante el período de su formación y de su florecimiento, en la época, por tanto, en que su perculiar fuerza vital se muestra más juvenil y dotada del mayor frescor y en la que, por consiguiente, puede ser conocida con la mayor seguridad, se mueve en una dirección completamente opuesta, no concentrándose en sí y excluyendo muchos elementos, sino creciendo hacia fuera, echando siempre nuevas ramas y apropiándose siempre de más materia religiosa y configurándola de acuerdo con su naturaleza especial. Ellas no están constituidas, por consiguiente, conforme a este falso principio, éste no forma una unidad con su naturaleza, se trata de una corrupción proveniente de afuera y, dado que les es tan contrario como lo es al espíritu de la religión en general, su relación con el mismo, que constituye una guerra permanente, puede demostrar, más bien que cuestionar, que ellas son las manifestaciones individuales de la religión, que andamos buscando.

Todas las diferencias en el seno de la religión en general, acerca de las que os he llamado la atención hasta ahora, aquí y allá, son igual de insuficientes para producir una forma de religión completamente determinada y que constituya una realidad individual. Aquellas tres formas, tan a menudo mencionadas, de contemplar el Uni-

verso, a saber, como caos, como sistema y en la multiplicidad de sus elementos, están lejos de constituir otras tantas religiones particulares y determinadas. Vosotros sabéis que, cuando se divide un concepto tanto como se quiere y hasta lo infinito, nunca se llega de este modo a los individuos, sino siempre tan sólo a conceptos menos generales, que están contenidos bajo aquéllos, a especies y subdivisiones que, a su vez, pueden comprender bajo sí una muchedumbre de individuos muy diferentes: para hallar el carácter del ser individual mismo, es preciso salir del marco del concepto general y de sus notas características. Pero aquellas tres diferenciaciones en el seno de la religión no son de hecho otra cosa que una división habitual, y recurrente por doquier, del concepto de intuición. Ellas constituyen, por tanto, especies, pero no formas determinadas de religión, y el estado de indigencia a causa del cual buscamos a estas últimas tampoco quedaría satisfecho, en modo alguno, por el hecho de que la religión se presente de estos tres modos. Las intuiciones particulares poseen ciertamente en cada una de ellas un carácter propio, y, por consiguiente, cada forma determinada de religión debe referirse a una de estas especies: pero, en modo alguno, éstas determinan de una forma exclusiva una relación y una situación peculiares de las diferentes intuiciones entre sí, y a tal respecto, después de esta división todo permanece todavía tan infinito y tan polivalente como antes. Mayor apariencia de verdad podría presentar, quizá, la suposición de que el personalismo y su representación religiosa opuesta, el panteísmo, nos ofrecen al alcance de la mano dos de esas formas individuales de religión. Pero también en este caso se trata de mera apariencia. Estos tipos de representaciones se hallan por cierto en cada una de las tres especies de religión y ya por este motivo no pueden constituir realidad individual alguna, puesto que es imposible que un individuo pueda reunir en sí tres caracteres especiales diferentes. Pero, considerando el problema de una forma más precisa, debéis ver además que esos dos tipos de representaciones tampoco ofrecen ninguna relación determinada de varias intuiciones religiosas entre sí. Por supuesto, si la idea de una Divinidad personal fuera una intuición religiosa particular, entonces, sin duda, el personalismo sería, en cada una de las tres especies de religión, una forma completamente determinada, pues en él toda materia religiosa es referida a esta idea: pero ¿es ello así?, ¿es esta idea una intuición particular del Universo, una impresión particular del mismo, que alguna determinación finita produce en mí? De este modo, ¿también el panteísmo, que es concebido como opuesto a aquél, habría de construir una intuición particular del Universo?; en este caso debería haber para ambos ciertas percepciones determinadas, de las que se entresacarían dichas intuiciones; ¿y dónde han sido localizadas alguna vez estas percepciones?; en ese caso debería haber intuiciones particulares de la religión, opuestas entre sí, lo que no puede ocurrir. Tampoco estos dos tipos de representación son en modo alguno diferentes intuiciones del Universo en lo finito, no son elementos de la religión, sino diferentes formas de pensar el Universo como individuo a la vez que es intuido en lo finito, puesto que una de estas formas le atribuye una conciencia peculiar y la otra no. Todos los elementos particulares de la religión permanecen en el mismo nivel de indeterminación en lo referente a su situación recíproca, y ninguna de las múltiples visiones de la religión será realizada por el hecho de que uno u otro pensamiento la acompañe, tal como podéis constatar por doquier donde algo ha de ser presentado bajo una forma religiosa y simultáneamente bajo una forma puramente deísta; ahí constataréis que todas las intuiciones y sentimientos y, de una forma especial —lo que constituye el punto en torno al que suele girar todo en esta esfera—, las intuiciones que versan sobre los movimientos de la humanidad en particular y sobre la unidad en lo que se encuentra más allá de su albedrío, fluctúan, en lo relativo a sus relaciones recíprocas, en una completa indeterminación y ambigüedad. Por tanto,

tampoco las dos son sino formas más generales, cuyo marco ha de ser llenado primeramente con otras individuales y determinadas, y, aun cuando también vosotros limitéis este marco al vincular estas últimas, una a una, con una de las tres especies determinadas de intuición, estas formas compuestas a partir de los diferentes principios divisorios del todo, no constituyen, sin embargo, más que subdivisiones, que poseen carácter propio, pero no en modo alguno totalidades completamente determinadas y cerradas. Por tanto, ni el naturalismo —yo entiendo por ello la intuición del Universo en la pluralidad de sus elementos, sin la representación de la conciencia y voluntad personales de los elementos particulares—, ni el panteísmo, ni el politeísmo, ni el deísmo son religiones particulares y determinadas, tal como las andamos buscando, sino tan sólo especies, en cuyo marco ya se han desarrollado, por cierto, muchos individuos propiamente dichos y todavía se desarrollarán más. Tened bien en cuenta que el panteísmo y el deísmo no son formas determinadas de religión, a fin de poder asignar su puesto debido a vuestra religión natural, si acaso se llegara a constatar que ella no es otra cosa que esto.

Para decirlo brevemente: una religión individual, tal como nosotros la buscamos, no puede surgir de otro modo que mediante el hecho de que una intuición particular del Universo, sea cual fuere, se convierta, por libre voluntad —pues de otro modo no puede ocurrir, dado que cualquier otra tendría las mismas pretensiones para ello—, en punto central de la totalidad de la religión y todo sea ahí referido a ella. De este modo, el todo adquiere de golpe un espíritu determinado y un carácter común; se vuelve fijo todo lo que previamente aparecía como ambiguo e indeterminado; de la infinita diversidad de puntos de vista y de relaciones de los elementos particulares, todos los cuales eran posibles y todos habrían de ser expuestos, uno es realizado plenamente por cada una de estas formaciones; todos los elementos particulares aparecen ahora desde una perspectiva homónima, desde

aquella que se ha vuelto hacia ese centro, y todos los sentimientos adquieren, precisamente de este modo, una tonalidad común y se vuelven más vivos y compenetrados entre sí. Sólo en el conjunto de todas las formas, concebidas como posibles según este enfoque, puede manifestarse realmente la religión en su totalidad y, por tanto, ella sólo puede ser expuesta en una sucesión infinita de figuras que surgen y vuelven a desaparecer, y sólo lo que se encuentra en una de estas formas contribuye algo a la plenitud de su manifestación. Cada una de tales configuraciones de la religión en las que todo es visto y sentido en relación con una intuición central, donde y comoquiera que tome cuerpo y sea cual fuere esta intuición preferida, es una auténtica religión positiva; en relación con el todo es una herejía —una palabra que debería ser rehabilitada— porque la causa de su surgimiento es algo sumamente arbitrario; por lo que se refiere a la comunidad de todos los participantes y a su relación con el primero que fundó su religión, porque fue el primero en ver aquella intuición en el centro de la religión, constituye una escuela y un discipulado propios. Y, si la religión sólo se manifiesta en y a través de tales formas determinadas, así también sólo quien se asienta, con la suya, en una de ellas posee propiamente una morada estable y, por decirlo así, un derecho de ciudadanía activo en el mundo religioso; sólo él puede vanagloriarse de contribuir algo a la existencia y al devenir del todo; sólo él es una persona religiosa en sentido propio, con un carácter y unos rasgos firmes y determinados.

Por tanto, preguntaréis bastante perplejos, ¿debe todo aquel en cuya religión haya una intuición dominante pertenecer a una de las formas existentes? En modo alguno; no obstante, es preciso que una intuición sea la dominante en su religión; de lo contrario, ella no poseería valor alguno. ¿He hablado, pues, de dos o tres figuras determinadas y dicho que ellas hayan de ser las únicas? Por el contrario; debe desarrollarse una cantidad innumerable de ellas, desde todos los puntos, y aquel que no

halla acomodo en ninguna de las ya existentes o, incluso diría yo, quien no fuera capaz de crearla él mismo, si ella no hubiera existido todavía, tampoco pertenecerá, ciertamente, a ninguna de ellas, sino que fundará una nueva. Si él permanece solo con su religión y sin discípulos, no importa. Siempre y por doquier existen gérmenes de aquello, que todavía no puede alcanzar un mayor desarrollo de su existencia: pero éstos existen sin duda, y de la misma manera existe también su religión, y ésta posee en la misma medida una forma y una organización determinadas, y es una religión positiva en la misma medida que si él hubiera fundado la mayor de las escuelas. Veis que estas formas existentes no impiden, a causa de su previa existencia, que ningún hombre se forme una religión de acuerdo con su naturaleza y con su forma de sentir. Que él se instale en una de ellas o se construya una propia, depende únicamente de qué intuición del Universo lo impresione primeramente, con la debida viveza. Oscuros presentimientos que, sin penetrar hasta el interior del ánimo, desaparecen de nuevo sin ser conocidos y que, sin duda, se ciernen a menudo y tempranamente sobre todo hombre, pueden surgir de oídas y permanecer como hechos aislados, mas tampoco son nada individual; pero, si a uno se le desvela para siempre el sentido para el Universo en una toma de conciencia clara y en una intuición determinada, entonces tal individuo, a partir de ese instante, lo refiere todo a esa intuición, en torno a ella se configura todo, ese momento determina su religión, y espero que no digáis que sobre esto puede influir alguna cualidad natural o hereditaria y que tampoco opinéis que la religión de un hombre reviste un carácter menos peculiar y que es menos suya si ésta se sitúa en una región en la que ya se han congregado muchos. Pero aun cuando miles antes que él, junto con él, y después de él, inicien su vida religiosa con la misma intuición, ¿será por ello esa vida la misma en todos y revestirá en todos la religión la misma forma? Recordad, no obstante, que en cada forma determinada de religión no se ha de admitir tan

sólo, pongamos por caso, un número limitado de intuiciones concernientes al mismo punto de vista y a la misma relación con una sola, sino toda la infinita multitud de las mismas: ¿no garantiza esto a cada uno un suficiente margen de juego? Yo no tengo conocimiento de que una sola religión lograra ya apropiarse de todo su campo y determinar y exponerlo todo de acuerdo con su espíritu. Sólo a unas pocas les han sido concedido, en la época de su libertad y de su mayor esplendor, configurar y perfeccionar de una forma satisfactoria únicamente lo que se encuentra más próximo al centro. La cosecha es grande y los trabajadores pocos [2]. En cada una de estas religiones se abre un campo infinito, donde pueden dispersarse miles; suficientes regiones sin cultivar se ofrecerán a los ojos de todo aquel que sea capaz de crear y producir algo propio, y flores sagradas expanden su aroma y su brillo en todas las regiones hasta las que todavía no ha penetrado nadie para contemplarlas y disfrutar de ellas.

Pero vuestra objeción según la que, en el seno de una religión positiva, el hombre ya no podría dar forma propia a la suya, está tan desprovista de fundamento que ella no sólo deja, como acabáis de ver, espacio suficiente para cada uno, sino que también, precisamente en la medida en que el hombre se adhiere a una religión positiva, y por el mismo motivo por el que se adhiere, su religión, en otro sentido todavía, no sólo puede constituir una realidad individual especial, sino que también llegará a serlo de por sí. Considerad, una vez más, el instante sublime en el que el hombre entra, en general, por primera vez, en el ámbito de la religión. La primera visión religiosa determinada, que entra en su ánimo con una fuerza tal que mediante una sola estimulación cobra vida su órgano para el Universo y, a partir de ese momento, es puesto en actividad para siempre, determina ciertamente su religión; ella es y permanece su intuición fundamental, en

[2] Cfr. Mateo 9, 37; Lucas 10, 2.

relación con la que él considerará todo, y está determinado de antemano bajo qué forma debe manifestársele cada elemento de la religión, tan pronto como él lo perciba. Tal es el aspecto objetivo de este momento; pero considerad también el subjetivo: así como mediante este momento su religión es, a este respecto, determinada en el sentido de que ella pertenece a un individuo completamente delimitado en lo referente al Todo infinito, aun cuando no sea más que como un fragmento indeterminado del mismo, pues sólo en unión con otros varios puede manifestar el Todo, así también en virtud del mismo momento su religiosidad es modelada, en lo referente a la infinita disposición religiosa de la humanidad como un individuo que posee una naturaleza totalmente propia y nueva. En efecto, este instante constituye al mismo tiempo un punto determinado en su vida, un miembro de la serie, que le es totalmente peculiar, de las actividades espirituales, un acontecimiento que, como cualquier otro, se encuentra en una conexión determinada con un antes, un ahora y un después; y, dado que este antes y este ahora son en cada uno algo completamente peculiar, así ocurrirá también con el después; dado que toda la vida religiosa posterior se vincula con este momento y con el estado en que él irrumpió en el espíritu y con su conexión con la conciencia anterior, más precaria, desarrollándose a partir de ahí, por así decirlo, de un modo genético, así también esa vida religiosa posee en cada uno una personalidad propia, completamente determinada, tal como ocurre con su vida humana misma. Así como cuando se desprende una parte de la conciencia infinita y se vincula, a modo de realidad finita, a un momento determinado en la serie de las evoluciones orgánicas, surge un nuevo hombre, un ser con características propias, cuya existencia separada, independientemente de la masa y de la naturaleza objetiva de sus acontecimientos y acciones, consiste en la unidad de la conciencia cuya continuidad permanece vinculada con aquel primer momento y en la relación peculiar de todo lo posterior con una determinada realidad anterior y en el influjo de esta realidad anterior sobre la formación de la posterior: así surge también en aquel instante, en el que se inicia una conciencia determinada del Universo, una vida religiosa propia; propia no a causa de una limitación irrevocable a un número y a una selección especiales de intuiciones y sentimientos, no a causa de la naturaleza de la materia religiosa allí presente, que posee en común con todos los que han nacido a la vida espiritual en la misma época y en el mismo ámbito religioso que él; sino debido a lo que él no puede tener en común con nadie, debido al influjo permanente del estado en el que su ánimo fue saludado y abrazado por primera vez por el Universo, debido a la forma peculiar según la que elabora las consideraciones y las reflexiones acerca de dicho punto, debido al carácter y a la tonalidad, con los que se armoniza toda la serie posterior de sus visiones y de sus sentimientos religiosos y que no se pierde, por mucho que llegue a progresar más tarde en la intuición del Universo más allá de lo que le ofreció la primera infancia de su religión. Así como cada ser intelectual finito acredita su naturaleza espiritual y su individualidad retrotrayéndoos, en cuanto origen suyo, a aquellas nupcias de lo Infinito con lo finito, a este hecho *(Faktum)* incomprensible, más allá del cual no podéis proseguir ulteriormente la serie de lo finito y donde vuestra fantasía fracasa cuando queréis explicar este hecho a partir de algo previo, bien sea la voluntad libre o la naturaleza: así también debéis atribuir una peculiar vida espiritual a quienquiera que os muestre como documento de su individualidad religiosa un hecho igualmente incomprensible, a saber, cómo, de golpe, en medio de lo finito y de lo particular, se ha desarrollado en él la conciencia de lo Infinito y del Todo. Todo aquel que puede indicar así el día del nacimiento de su vida espiritual y contar una historia milagrosa acerca del origen de su religión, que aparece como un efecto inmediato y como una estimulación del espíritu de la Divinidad, también habéis de considerar que debe ser algo peculiar y que ha de significar

algo especial: pues algo así no ocurre para producir un doblete vacío en el reino de la religión. Y así como cada ser surgido de este modo sólo puede ser explicado a partir de sí, y no puede ser comprendido totalmente si no retornáis, tanto como fuere posible, a las primeras manifestaciones del libre albedrío en los primeros tiempos, así también la personalidad religiosa de cada uno constituye un todo cerrado, y su comprensión depende de que vosotros intentéis investigar las primeras revelaciones de la misma. Por ello creo yo también que no tomáis en serio toda esta queja contra las religiones positivas; sin duda se trata sólo de un prejuicio: pues estáis demasiado despreocupados de la cosa como para que esté justificado vuestro modo de proceder. Vosotros no os habéis sentido ciertamente llamados a adheriros a los pocos hombres religiosos que quizá pudierais encontrar —a pesar de que ellos son siempre suficientemente atractivos y dignos de afecto— para investigar más exactamente, pongamos por caso mediante el microscopio de la amistad o del conocimiento más cercano, que al menos se asemeja a la amistad, cómo están organizados para el Universo y mediante el Universo. A mí, que los he observado diligentemente, que los busco con el mismo ahínco y los examino con la misma sagrada solicitud que vosotros dedicáis a las curiosidades de la naturaleza, se me ha ocurrido a menudo que, acaso, os podría conducir ya a la religión el mero hecho de que prestaráis atención a cómo la Divinidad, a la parte del alma en que ella habita preferentemente, en la que se revela en sus efectos inmediatos y se contempla a sí misma, también la convierte paulatinamente en su santuario completamente particular y la separa de todo lo demás que ha sido construido y formado en el hombre, y a cómo ella es ensalzada allí por toda la riqueza de la más inagotable diversidad de sus formas. Yo al menos me admiro, siempre de nuevo, de las muchas figuras memorables existentes en la región tan poco poblada de la religión, de cómo ellas difieren entre sí mediante los más diversos grados de sensibilidad para el atractivo que ejerce el mismo objeto, y mediante la máxima diferenciación de los efectos producidos en ellas, mediante la diversidad de tonos que produce el predominio decisivo de una u otra especie de sentimientos y mediante todo tipo de idiosincrasias de la excitabilidad y de las peculiaridades del estado de ánimo, en cuanto cada uno halla pronto su situación particular en la que lo domina, de un modo especial, la visión religiosa de las cosas. Me admiro asimismo de cómo el carácter religioso del hombre a menudo es en él algo completamente peculiar, de cómo está separado de todo lo que él descubre en sus restantes disposiciones, de cómo el ánimo más apacible y ecuánime es capaz en este tema de la emotividad más intensa, semejante a la pasión; de cómo el sentido más obtuso para las cosas ordinarias y terrenas tiene aquí unas vivencias íntimas que van hasta la melancolía, y de cómo la claridad de su visión llega hasta el éxtasis y la profecía; de cómo el ánimo más pusilánime en todos los asuntos mundanos, cuando se trata de cosas sagradas, habla de ellas en voz alta, y a su favor, a través del mundo y a lo largo de su época, llegando a menudo hasta el martirio. Y de qué forma admirable este mismo carácter religioso está a menudo estructurado y entrelazado, mezclando y fundiendo entre sí, en cada uno de una forma particular, la cultura y la rudeza, la capacidad y la limitación, la ternura y la dureza. ¿Dónde he visto todas estas peculiaridades? En el ámbito propiamente dicho de la religión, en sus formas determinadas, en las religiones positivas, a las que vosotros inculpáis de lo contrario, entre los héroes y mártires de una fe determinada, entre los que son presa de la excitación por sentimientos determinados, entre los que veneran una luz determinada y las revelaciones individuales: he ahí donde quiero mostrároslas en todas las épocas y en el seno de todos los pueblos. Tampoco las cosas son de otra manera; sólo en este ámbito pueden encontrarse dichas peculiaridades. Así como ningún hombre puede existir en cuanto individuo sin ser colocado también, a la vez, mediante el mismo acto, en un mundo, en un orden

determinado de las cosas y entre objetos particulares, así tampoco un hombre religioso puede alcanzar su individualidad, sin insertarse también mediante la misma acción en alguna forma determinada de religión. Ambos hechos son efecto de un solo y un mismo momento, y, por tanto, el uno no puede separarse del otro. Si la intuición originaria del Universo no posee fuerza suficiente en un hombre para constituirse a sí misma en centro de su religión, en torno al que todo se mueve en ella, tampoco su atractivo resulta lo suficientemente intenso para poner en marcha el proceso de una vida religiosa propia y vigorosa.

Y, ahora que os he rendido estas cuentas, decidme también por vuestra parte: ¿cómo están las cosas en vuestra celebrada religión natural, en lo referente a esta conformación personal y a esta individualización? Pues ¡mostradme entre sus adeptos una diversidad tan grande de caracteres fuertemente acusados! Porque debo confesar que, por lo que a mí se refiere, nunca los he podido encontrar entre esos adeptos y, si celebráis que ella garantiza a sus seguidores una mayor libertad para formarse religiosamente de acuerdo con la propia sensibilidad, no puedo entender esa libertad —tal como, en efecto, es utilizada a menudo la palabra— sino como la de permanecer también inculto, como la libertad respecto a todo lo que puede constreñir a sólo ser, ver y sentir, en general, alguna cosa determinada. La religión desempeña, pues, en su ánimo un papel demasiado precario. Ocurre como si ella no tuviera, para sí, ningún pulso propio, ningún sistema de vasos propios, ninguna circulación propia y, por tanto, tampoco ninguna temperatura propia, ninguna capacidad asimiladora, ni ningún carácter; ella se encuentra mezclada por doquier con su moralidad y con su sensibilidad natural; en conexión con éstas, o más bien siguiéndolas humildemente, se mueve lenta y parsimoniosamente y sólo se separa ocasionalmente de ellas, gota a gota, para dar un signo de su existencia. Sin duda, me he topado con muchos caracteres religiosos, estimables y vigorosos, que los adeptos de las religiones positivas, no sin admirarse de este fenómeno, consideraron como seguidores de la religión natural: pero, examinada la situación más de cerca, éstos no los reconocieron como siendo de los suyos; esos individuos siempre se habían desviado algo de la pureza originaria de la religión racional y habían admitido en la suya algunos elementos arbitrarios y positivos, que esos adeptos no llegaron a reconocer, sólo debido a que se trataba de algo demasiado diferente de su concepción. ¿Por qué los seguidores de la religión natural desconfían inmediatamente de todo aquel que introduce alguna particularidad en su religión? Ellos quieren justamente ser todos uniformes —opuestos tan sólo al extremo contrario, a los sectarios, me refiero—, uniformes en lo indeterminado. En el marco de la religión natural cabe pensar tan poco en una formación personal, especial, que sus adeptos más auténticos ni siquiera admiten que la religión del hombre haya de tener una historia propia y comenzar con un hecho memorable. Esto es ya demasiado para ellos: pues la moderación es su pauta fundamental en la religión, y quien está en condiciones de referir de sí algo semejante se hace ya sospechoso de poseer una predisposición al enojoso fanatismo. El hombre debe devenir poco a poco religioso, tal como deviene prudente y juicioso y todas las otras cosas que él debe ser; todo esto ha de llegar hasta él por la vía de la instrucción y de la educación; no debe haber ahí nada que pudiera ser tenido por sobrenatural o incluso tan sólo por llamativo. Yo no quiero decir que el hecho de que la enseñanza y la educación deban serlo todo, produzca en mí la sospecha de que la religión natural esté especialmente afectada por este mal de una mezcla, de una transformación incluso, en filosofía y moral; pero está claro, no obstante, que sus seguidores no han partido de ninguna intuición viva, y que tampoco ninguna constituye su centro firme, puesto que, entre ellos, no conocen nada por lo que el hombre debiera ser impresionado de un modo particular. La fe en un Dios personal,

lo saben ellos mismos, no es el resultado de una intuición particular, determinada, del Universo en lo finito; por eso tampoco preguntan a nadie que la comparta cómo ha llegado a poseerla; sino que, de la misma manera que ellos pretenden demostrarla, opinan también que ha de ser demostrada a todos. Difícilmente podríais indicar cualquier otro centro, más determinado, que ellos tuvieran. Lo poco que contiene su magra y escuálida religión se encuentra ahí, para sí, en un ambigüedad indeterminada: ellos tienen una providencia en general, una justicia en general, una educación divina en general; todas estas intuiciones las ven referidas unas a otras, bien en ésta, bien en aquella perspectiva y visión abreviada, y poseen para ellos bien este valor, bien aquél; o, bien cuando existe allí una relación común con un punto, este punto se halla situado fuera de la esfera de la religión, y es una relación con algo extraño, a saber, con vistas a que no se le pongan obstáculos a la moralidad o para que se le dé algún pábulo al impulso hacia la felicidad —cosas por las que los hombres verdaderamente religiosos no han preguntado nunca a la hora de estructurar los elementos de su religión, conexiones a consecuencia de las cuales su exiguo patrimonio religioso todavía resulta más disperso y diseminado—. Esta religión natural no posee, por tanto, en lo concerniente a sus intuiciones religiosas, ninguna unidad de una visión determinada; por consiguiente, ella tampoco es ninguna forma determinada, ninguna manifestación individual, propia, de la religión, y aquellos que sólo la profesan a ella no poseen ninguna morada determinada en el reino de la religión, sino que son extranjeros cuya patria, si es que la tienen, cosa que dudo, debe hallarse en otra parte. Yo la concibo como si fuera la masa que flota, tenue y dispersa, entre los sistemas cósmicos, atraída un poco hacia aquí por uno y hacia allá por otro, pero no lo suficiente por ninguno como para ser arrastrada a su torbellino. El motivo por el que ella se encuentra ahí lo sabrán los dioses; podría ser, acaso, para mostrar que también lo indeterminado puede existir en

un cierto sentido. Pero propiamente sólo se trata de un esperar existir, al que no podrían acceder a no ser que se apoderara de ellos un poder más fuerte que todos los precedentes y lo hiciera de otra manera. Lo más que les puedo conceder son los oscuros presentimientos, que preceden a aquella intuición viva, que alumbra al hombre su vida religiosa. Hay ciertas emociones y representaciones oscuras que no son acordes con la personalidad de un hombre, sino que sólo llenan, por así decirlo, los espacios intermedios de la misma y se muestran en todos con la misma uniformidad: así es su religión. A lo sumo ella es religión natural en el sentido en que también, cuando se habla de filosofía natural o de poesía natural, se aplican estos epítetos a las manifestaciones del instinto rudo para distinguirlas del arte y de la cultura. Pero ellos no están, acaso, a la espera de algo mejor, que estimen superior, con el sentimiento de no poder alcanzarlo, sino que se oponen a él con todas las fuerzas. La esencia de la religión natural consiste, con toda propiedad, en la negación de todo lo positivo y característico en el ámbito de la religión, y en la polémica más violenta contra ellos. Por eso, esta forma religiosa es también el digno producto de una época, cuya obsesión ha sido una miserable generalidad y una vacía sobriedad que en mayor medida que cualquier otra cosa se oponen en todo a la verdadera formación (*Bildung*). Hay dos cosas que ellos odian muy especialmente: no quieren comenzar en nada por lo extraordinario y lo incomprensible y, sea lo que ellos fueren o hicieren, no debe haber nada que se asemeje a una escuela. Es la corrupción, que halláis en todas las artes y las ciencias; ella también se ha introducido en la religión, y su producto es esta cosa carente de contenido y de forma. Desean ser autóctonos y autodidactas en la religión; pero de éstos sólo poseen la rudeza y la incultura: para producir algo que tenga un carácter propio no poseen ni fuerza ni voluntad. Se oponen a toda religión determinada, existente, porque ella es al mismo tiempo una escuela; pero, si fuera posible que a ellos mismos les

aconteciera algo mediante lo que una religión propiamente dicha quisiera tomar forma en ellos, se rebelarían, por cierto, con la misma violencia contra eso debido a que, a pesar de todo, podría surgir de ahí una escuela. Y de este modo su oposición contra la positividad y el libre albedrío es, a la vez, una oposición contra todo lo determinado y real. Si se exige que una religión determinada no comience por un hecho, ella no podrá comenzar en modo alguno: pues es preciso que haya ahí un fundamento, y sólo puede ser un fundamento subjetivo, de por qué algo sale a la luz y es puesto en el centro; y, si una religión no ha de ser una religión determinada, no es religión alguna, sino una materia inconsistente, inconexa. Recordad lo que cuentan los poetas acerca de un estado de las almas previo al nacimiento: imaginaos que una de ellas se opusiera violentamente a venir al mundo, precisamente por no querer ser «éste» o «aquél», sino un hombre en general; esta polémica contra la vida es la polémica de la religión natural contra las religiones positivas, y éste es el estado permanente de sus adeptos.

Por consiguiente, si pretendéis tomar en serio la consideración de la religión en sus formas determinadas, es preciso retornar desde esta religión esclarecida a las menospreciadas religiones positivas, donde todo aparece real, vigoroso y determinado; donde toda intuición particular posee su contenido determinado y una relación propia con las demás, donde todo sentimiento posee su círculo propio y su conexión especial; donde halláis, en alguna parte, cada una de las modificaciones de la religiosidad, y cada uno de los estados anímicos en los que sólo la religión puede situar al hombre; donde halláis que, en algún lugar, ha tomado forma cada una de las partes de la misma y que cada uno de sus efectos ha alcanzado su grado de perfección; donde todas las instituciones comunes y todas las expresiones particulares demuestran el alto valor que se atribuye a la religión, que llega hasta el olvido de todo lo demás; donde el celo sagrado con el que ella es considerada, comunicada, disfrutada y la añoranza infantil con la que se está a la espera de nuevas revelaciones de fuerzas divinas, os sirven de garantía de que ninguno de sus elementos, que ya haya podido ser percibido desde este punto de vista, ha sido pasado por alto y que no ha desaparecido ninguno de sus momentos sin dejar tras sí un monumento conmemorativo. Considerad todas las múltiples formas bajo las que ya ha aparecido cada modo particular de contemplar el Universo; no os dejéis intimidar ni por la oscuridad misteriosa ni por llamativos rasgos grotescos y no deis cabida a la vana ilusión, como si todo pudiera ser mera fantasía y poesía; limitaos a excavar, cada vez con mayor profundidad, allí donde vuestro bastón mágico se haya afincado una vez; ciertamente, vosotros sacaréis a la luz lo celestial. Pero considerad también la envoltura humana que la divina debió revestir; no olvidéis que ella lleva en sí por doquier las huellas de la cultura de cada época, de la historia de cada raza humana, que ella a menudo debió asumir figura de siervo, manifestando en su entorno y en su ornato la indigencia de sus discípulos y de su morada, para que vosotros establezcáis las debidas distinciones y separaciones; no paséis por alto cómo ella se ha visto limitada a menudo en su crecimiento porque no se le dejó margen para ejercitar sus fuerzas, cómo ella, a menudo en la primera infancia, ha sucumbido lamentablemente a los malos tratos y a la atrofia. Y, si vosotros queréis abarcar el conjunto, no os detengáis solamente ante las formas de la religión que han brillado durante siglos y han dominado a grandes pueblos y que de múltiples maneras han sido ensalzadas por poetas y sabios: aquello que era lo más memorable desde el punto de vista histórico y religioso se ha repartido a menudo entre pocos y ha permanecido oculto a la mirada común.

Pero aun cuando abarquéis con la mirada, de este modo, los objetos pertinentes, y los abarquéis de una forma plena y completa, siempre continuará siendo una tarea difícil descubrir el espíritu de las religiones y comprenderlas plenamente. Os llamo la atención, una vez

más, acerca de que no pretendáis abstraerlo de lo que es común a todos los que profesan una religión determinada: por este camino os perdéis en mil pesquisas inútiles y al final siempre llegáis no al espíritu de la religión, sino a una cantidad determinada de materia; debéis recordar que ninguna religión se ha desarrollado jamás totalmente y que no la llegaréis a conocer hasta que, lejos de buscarla en un espacio limitado, estéis en condiciones vosotros mismos de complementarla y de determinar cómo esto o aquello debiera haberse desarrollado en ella, si su horizonte se hubiera extendido hasta ese punto; vosotros no podéis grabar con suficiente firmeza en vuestra mente que todo se reduce a hallar la intuición fundamental de una religión, que a vosotros todo conocimiento de lo particular no os es de provecho alguno mientras no tengáis esta intuición, y que no la tendréis hasta que podáis explicar todo lo particular a partir de un principio unitario. E incluso con este criterio de investigación, que no es, a pesar de todo, más que una piedra de toque, estaréis expuestos a mil equivocaciones: muchas cosas os saldrán al encuentro con el propósito, por así decirlo, de seduciros; muchas cosas se cruzarán en vuestro camino para dirigir vuestra mirada hacia una falsa dirección. Ante todo os ruego que no perdáis de vista la diferencia entre lo que constituye la esencia de una religión particular, en cuanto ésta es en general una forma y una manifestación determinadas de la misma, y lo que caracteriza su unidad en cuanto escuela y la mantiene unida como tal. Los hombres religiosos poseen un carácter completamente histórico: esto no es su menor elogio; pero es también la fuente de grandes malentendidos. Siempre consideran sagrado el momento en que ellos han sido colmados por la intuición, que se ha constituido en el centro de su religión; este momento se les presenta como una intervención inmediata de la Divinidad, y no hablan de su peculiaridad religiosa y de la forma que la religión ha tomado en ellos, sin hacer referencia a dicho momento. Podéis, por tanto, imaginaros cuánto más sagrado debe resultarles todavía el momento en que esta intuición infinita ha sido erigida en general, por primera vez, en el mundo, como fundamento y centro de una religión propiamente dicha, puesto que con este momento se conecta, asimismo históricamente, todo el desarrollo de esta religión a través de todas las generaciones e individuos, y desde luego esta totalidad religiosa y la formación religiosa de una gran masa de la humanidad constituyen algo infinitamente más grande que su propia vida religiosa y el pequeño fragmento de esta religión que ellos representan personalmente. Este hecho (*Faktum*) lo magnifican, por tanto, de todos los modos, acumulan sobre él todo el ornato del arte religioso, lo veneran como la acción milagrosa más rica y bienhechora del Altísimo y no hablan nunca de su religión, no exponen nunca uno de sus elementos sin situarlo y presentarlo en conexión con este hecho. Por tanto, si la constante mención del mismo acompaña a todas las expresiones de la religión y les confiere una coloración propia, nada es más natural que confundir este hecho con la intuición fundamental de la religión misma; esta confusión ha inducido a error a casi todos y ha trastocado el punto de vista de casi todas las religiones. No olvidéis, por tanto, que la intuición fundamental de una religión no puede ser otra cosa que alguna intuición de lo Infinito en lo finito, algún elemento general de la religión; pero que también podría encontrarse en todas las otras, y de hecho debería encontrarse si ellas aspiraran a su pleno desarrollo; sólo que en ellas no ocupa el lugar central. Os ruego que no consideréis como religión todo lo que halláis en los héroes de la religión o en los documentos sagrados, y que no busquéis allí el espíritu diferenciador. No me refiero con esto a nimiedades, tal como fácilmente podríais pensar, ni a aquellas cosas que, a juicio de todo el mundo, resultan completamente extrañas a la religión, sino a lo que a menudo es confundido con ella. Recordad de qué forma indeliberada han sido confeccionados aquellos documentos, y que se ha podido estimar como imposible separar de ellos

todo lo que no fuera religión; considerad cómo aquellos hombres han vivido en el mundo inmersos en todo tipo de circunstancias y que es imposible que en cada palabra que hayan pronunciado hayan podido decir: esto no es religión, y, por tanto, cuando hablan de prudencia mundana y de moral, o bien de metafísica y de poesía, no penséis que esto habría también de ser introducido a la fuerza en la religión y que ahí habría de buscarse asimismo lo característico de ésta. La moral al menos solo debe ser una por doquier, y las religiones, que no deben ser por doquier las mismas, no pueden distinguirse según las variaciones de la moral, que, por consiguiente, siempre constituyen algo que ha de ser desechado en la religión. Pero sobre todo os ruego que no os dejéis inducir a error por los dos principios hostiles que por doquier, y casi a partir de los primeros tiempos, han intentado deformar y encubrir el espíritu de toda religión. Por doquier ha habido muy pronto individuos que han querido circunscribir ese espíritu en dogmas particulares y excluir de la religión lo que en ella todavía no se había conformado de acuerdo con este modo de proceder [3], y también ha habido otros que, bien sea por odio a la polémica, o bien para hacer más atractiva la religión a los irreligiosos, o por incomprensión y desconocimiento de la cosa y por falta de sentido, descalifican todo lo que tiene un carácter propio, considerándolo como letra muerta, para volverse hacia lo indeterminado. Guardaos de ambos: en la rigidez de los sistemáticos, en la banalidad de los indiferentes no hallaréis el espíritu de ninguna religión, sino en aquellos que viven en ella como en su elemento y que siempre se siguen moviendo en ella, sin abrigar la ilusión de haber podido abarcarla totalmente.

¿Acertaréis con estas medidas de precaución a descubrir el espíritu de las religiones? No lo sé; pero temo que también la religión sólo pueda ser comprendida mediante sí misma y que su estructura especial y su carácter distintivo no os resulten claros hasta que vosotros mismos pertenezcáis a alguna de ellas. El modo como acertéis a descifrar las religiones toscas e incultas de pueblos lejanos o a diferenciar las múltiples individualidades religiosas que han tomado forma en la bella mitología de los griegos y romanos, es algo que me deja muy indiferente: que sus dioses os sirvan de guía; pero si os aproximáis al sanctasanctórum, en el que el Universo es intuido en su suprema unidad, si queréis considerar las diferentes configuraciones de la religión sistemática, no las ajenas y extrañas, sino las que en mayor o menor medida se encuentran todavía entre nosotros, entonces no me puede ser indiferente si encontráis la perspectiva adecuada desde la que debéis considerarlas.

A decir verdad, yo debería hablar tan sólo de una: pues el judaísmo ya es, desde hace tiempo, una religión muerta, y los que actualmente llevan todavía sus colores propiamente no hacen más que sentarse, gimiendo, junto a la momia incorruptible y lloran su defunción y el triste desamparo que ha dejado. Tampoco hablo de él en atención a que fuera el precursor del cristianismo: detesto en la religión este tipo de conexiones históricas (*historische*); su necesidad es mucho más elevada y eterna, y todo comienzo en ella posee un carácter originario: pero el judaísmo posee un carácter infantil tan bello, y éste se encuentra tan completamente encubierto y el conjunto supone un ejemplo tan destacado de corrupción y de desaparición total de la religión del seno de una gran masa, en la que se encontraba en otro tiempo [4]. Eliminad de una vez todos los rasgos políticos y, si Dios quiere, todos los morales, mediante los que suele ser caracterizado comúnmente el judaísmo; olvidad todos los intentos de vincular al Estado con la religión, por no decir con la Iglesia;

---

[3] La 3.ª edición es más explícita al decir de una forma más precisa «de acuerdo con éstos« (dogmas).

[4] La frase queda en suspenso. Por ello la 2.ª edición le añade el complemento esperado: «que bien merece la pena dedicar algunas palabras a este tema».

olvidad que el judaísmo en cierto modo era a la vez una Orden, fundada sobre una antigua historia familiar, mantenida en pie por los sacerdotes; ateneos a lo que hay de propiamente religioso en él, a cuyo ámbito no pertenecen los elementos a que acabamos de referirnos, y decidme: ¿cuál es la idea del Universo que resplandece por doquier? Ninguna otra que la de una inmediata retribución general, de una reacción peculiar de lo Infinito ante toda realidad finita particular, que procede del libre albedrío, mediante otra realidad finita, que no ha de ser considerada como procedente de dicho libre albedrío. Así es considerado todo, el nacer y el perecer, la dicha y la desventura; incluso en el seno del alma humana no se da otra alternancia que la de una expresión de la libertad y de la voluntad autónoma y la de una intervención inmediata de la Divinidad; todos los otros atributos de Dios, que también son intuidos, se manifiestan de acuerdo con esta regla y son considerados siempre en relación con ella: recompensando, penalizando, castigando lo particular en lo particular, así es representada constantemente la Divinidad. Cuando los discípulos preguntaron una vez a Cristo: «¿quién ha pecado, éstos o sus padres?» [5], y Él les contestó: «¿Pensáis que éstos han pecado más que otros?», la pregunta expresaba el espíritu religioso del judaísmo en su forma más radical y la respuesta de Cristo constituía su polémica contra dicha concepción. De ahí el paralelismo que se prolonga por doquier, que no es ninguna forma contingente, y la apariencia de diálogo, que se encuentra en todo lo religioso. De la misma manera que toda la historia es una alternancia continua de este estimulo y esta reacción, es representada también como un diálogo entre Dios y los hombres, a través de la palabra y de la acción, y todo lo que allí está unido lo está tan sólo a causa de la igualdad en este tratamiento. De ahí el caráter sagrado de la tradición, en cuyo seno se hallaba la

[5] Juan 9, 2.

concatenación de este gran diálogo y la imposibilidad de acceder a la religión a no ser mediante la iniciación en esta concatenación; de ahí la disputa desatada, todavía en épocas tardías, entre las sectas acerca de si estaban en posesión de este diálogo progresivo. Precisamente de este punto de vista se deriva el hecho de que en la religión judía el don de profecía se haya desarrollado tan perfectamente como en ninguna otra; pues, en lo referente al profetizar, los cristianos no son más que niños, comparados con ella. Toda esta concepción, en efecto, resulta sumamente infantil, concebida tan sólo para un pequeño escenario, carente de complicaciones, donde en el seno de una totalidad simple las consecuencias naturales de las acciones no son obstaculizadas ni impedidas: pero a medida que los adeptos de esta religión se difundieron más ampliamente sobre el escenario del mundo, entrando en relación con varios pueblos, fue resultando más difícil la realización de esta idea, y la palabra que el Omnipotente quería pronunciar antes de un acontecimiento, la debía anticipar la fantasía, poniendo ante la vista, desde una gran lejanía, la segunda parte del mismo acontecimiento, suprimiento el tiempo y el espacio intermedios. En esto consiste una profecía, y la aspiración a profetizar habría de constituir necesariamente una manifestación fundamental durante el tiempo en que fuera posible mantener en pie aquella idea y, junto con ella, la religión. La fe en el Mesías constituyó su último fruto, logrado con gran esfuerzo: debía venir un nuevo mandatario para restaurar en su magnificencia a Sión, en la que había enmudecido la voz del Señor, y mediante el sometimiento de los pueblos bajo la antigua ley debería hacerse de nuevo general en los acontecimientos del mundo aquel simple curso de las cosas [6], que había sido interrumpido por sus hostilidades recíprocas, por el antagonismo de sus fuerzas y la diversidad de sus costumbres.

[6] La 3.ª edición precisa que se trata de la época de los patriarcas.

Esta forma religiosa se ha mantenido largo tiempo, tal como ocurre a menudo con un fruto aislado que, una vez desaparecida del tronco toda fuerza vital, permanece colgado, hasta la llegada de la época más cruda del año, de una rama marchita y se reseca en ella. Tal punto de vista limitado garantizó a esta religión, en cuanto religión, una corta duración. Ella murió cuando fueron cerrados sus libros sagrados. Entonces se consideró como concluido el diálogo de Jehová con su pueblo; la organización política, que iba vinculada con ella, arrastró todavía por un tiempo una existencia lánguida, y su apariencia externa se ha mantenido en pie hasta mucho más tarde, la manifestación desagradable de un movimiento mecánico, después de que la vida y el espíritu se habían retirado hacía tiempo.

La intuición originaria del cristianismo es más grandiosa, más sublime, más digna de una humanidad adulta, penetra más profundamente en el espíritu de la religión sistemática, se difunde más ampliamente por todo el Universo. Esta intuición no es otra que la de la oposición general de todo lo finito a la unidad del Todo, y del modo como la Divinidad trata esta oposición, de cómo ella concilia la hostilidad hacia sí y pone límites al alejamiento creciente diseminando a través del Todo una serie de puntos que pertenecen a la vez a lo finito y a lo Infinito, a lo humano y a lo divino. La corrupción y la redención, la hostilidad y la mediación constituyen los dos aspectos indisolublemente unidos de esta intuición, y ellos determinan la configuración de toda la materia religiosa en el cristianismo y toda su forma. El mundo físico se ha desviado de su perfección y de su belleza inmarcesible, con pasos cada vez más firmes; pero todo mal, incluso el que lo finito deba perecer antes de haber recorrido completamente el círculo de su existencia, es una consecuencia de la voluntad, de la tendencia egoísta de la naturaleza individual que se separa por doquier de la conexión con el Todo, con la finalidad de ser algo para sí; también la muerte ha venido a consecuencia del pecado. El mundo

moral, yendo de mal en peor, es incapaz de producir algo en lo que viva realmente el espíritu del Universo; el entendimiento se ha obnubilado y se ha desviado de la verdad; el corazón está corrompido y, careciendo de todo timbre de gloria ante Dios, la imagen de lo Infinito se ha difuminado en todas las partes de la naturaleza finita. En relación con esto es considerada también la Providencia divina en todas sus manifestaciones: no se dirige en su obrar a las consecuencias inmediatas para la sensibilidad; no presta atención a la felicidad o al dolor que ella produce; ya no impide o fomenta acciones individuales, sino que sólo atiende a impedir en gran escala la corrupción, a destruir sin compasión aquello cuyo curso ya no se puede enmendar y a concebir, desde sí, nuevas creaciones dotadas de nuevas fuerzas: así ella realiza signos y milagros que interrumpen y conmocionan el curso de las cosas; así manda emisarios en los que habita más o menos según su propio espíritu, para difundir fuerzas divinas entre los hombres. De este modo es representado también el mundo religioso. También en cuanto quiere intuir el Universo, lo finito intenta salirle al encuentro, busca siempre sin encontrar, y pierde lo que ha encontrado, siempre unilateral, siempre vacilante, deteniéndose siempre en lo particular y contingente y queriendo siempre ir todavía más allá de la intuición, pierde de vista la meta de sus miradas. Inútil resulta toda revelación. Todo es devorado por el sentido de lo terreno, todo es arrastrado por el principio irreligioso inmanente; y la Divinidad toma siempre nuevas disposiciones; revelaciones cada vez más grandiosas surgen, en virtud de su sola fuerza, del seno de las antiguas; coloca a mediadores cada vez más sublimes entre ella y los hombres; une cada vez más íntimamente a la Divinidad con la humanidad, en cada enviado posterior, para que mediante ellos y desde ellos los hombres puedan aprender a conocer al Ser eterno, y, sin embargo, nunca se pone fin a la vieja queja de que el hombre no percibe lo que proviene del espíritu de Dios. Este hecho, a saber, que el cristianismo en su intuición

fundamental más peculiar contemple, sobre todo y de forma preferente, el Universo en el marco de la religión y de su historia, que él elabore la religión misma como materia para la religión, siendo de este modo, por así decirlo, la religión en una potencia superior, he aquí lo que constituye el elemento más diferenciador de su carácter, lo que determina toda su forma. Precisamente porque él supone un principio irreligioso difundido por doquier, precisamente porque esto constituye una parte esencial de la intuición a la que está referido todo lo demás, el cristianismo es de índole completamente polémica. Él es polémico en su forma de comunicarse hacia fuera, pues para clarificar su naturaleza más íntima debe poner de manifiesto por doquier toda corrupción, bien resida en las costumbres o en la forma de pensar, pero ante todo ha de poner de manifiesto el principio irreligioso mismo. Sin miramientos desenmascara, por consiguiente, toda falsa moral, toda religión inauténtica, toda mezcla desafortunada de ambas con la que se habría de cubrir su doble desnudez; penetra en los secretos más íntimos del corazón corrompido e ilumina con la antorcha sagrada de la propia experiencia todo mal solapado en la oscuridad. Así destruyó —y esto constituyó casi su primera iniciativa— la última expectativa de sus hermanos y contemporáneos más próximos y declaró irreligioso e impío desear o esperar otra restauración que la tendente a una religión mejor, a una visión superior de las cosas y a la vida eterna en Dios. Audazmente hace que los paganos franqueen la separación que ellos habían establecido entre la vida y el mundo de los dioses y los de los hombres. Para quien no vive, se mueve y es en lo Eterno, para ese tal él es completamente desconocido; en el sentido limitado de quien, bajo la multitud de impresiones y de deseos sensibles, ha perdido este sentimiento natural, esta intuición interna, todavía no ha penetrado religión alguna. Así, ellos [7] abrieron violentamente por doquier

[7] En la 3.ª edición, en vez de «ellos», se dice con mayor precisión «sus heraldos».

los sepulcros blanqueados [8] y sacaron a la luz la osamenta de los muertos y, si hubieran sido filósofos estos primeros héroes del cristianismo, habrían polemizado asimismo contra la degeneración de la filosofía. Ciertamente en ninguna parte desconocieron los rasgos fundamentales de la imagen divina, en todas las deformaciones y degeneraciones vieron ciertamente el germen celeste de la religión; pero, en cuanto cristianos, el problema fundamental era para ellos el alejamiento del Universo, alejamiento que hace necesario un mediador, y siempre que anunciaban el cristianismo se referían únicamente a esta cuestión. Pero el cristianismo es también de carácter polémico, y no de forma menos aguda y tajante, dentro de sus propias fronteras y en su más íntima comunidad de los santos. En ninguna parte ha sido idealizada la religión de una forma tan perfecta como en el cristianismo, y ello por su propio planteamiento originario; y precisamente, junto con esto, la polémica constante contra todo elemento real en la religión se plantea como una tarea a la que no se puede dar plena satisfacción. Precisamente porque el principio irreligioso existe y actúa por doquier, y porque todo lo real aparece a la vez como profano, la meta del cristianismo es una santidad infinita. No contento con lo conseguido, busca todavía, incluso en sus intuiciones más puras, incluso en sus sentimientos más sagrados, las huellas de lo irreligioso y de la tendencia de todo lo finito a oponerse al Universo y a desviarse de él. En el tono de la más elevada inspiración, uno de los más antiguos escritores sagrados [9] critica la situación religiosa de las comunidades; con ingenua franqueza hablan de sí mismos los grandes Apóstoles, y de este modo deben entrar todos estos en el círculo sagrado, no sólo inspirados y enseñando, sino también presentando humildemente su propia contribución al examen general, y nada ha de ser sustraído a este examen, ni

[8] Cfr. Mateo 23, 27.
[9] Probable referencia a san Pablo.

siquiera lo más querido y apreciado, nada debe ser puesto negligentemente a un lado, ni siquiera lo que goza de un reconocimiento más universal. Lo que desde el punto de vista exotérico es considerado como santo y presentado ante el mundo como la esencia de la religión, siempre está sometido aún, desde una perspectiva esotérica, a un enjuiciamiento riguroso y reiterado para que cada vez sean eliminadas más impurezas y para que el brillo de los colores celestes siempre resplandezca más puro en todas las intuiciones de lo Infinito. Así como veis en la naturaleza que una masa compuesta, cuando ha dirigido sus fuerzas químicas contra algo externo a ella, tan pronto como esta situación ha sido superada o se ha establecido el equilibrio, entra en sí misma, en un proceso de fermentación, y elimina de sí esto o aquello: así ocurre con elementos particulares y con masas enteras del cristianismo; termina por dirigir su fuerza polémica contra sí mismo; siempre temeroso de haber absorbido algún elemento extraño en la lucha contra la irreligión externa o incluso de poseer en sí, todavía, un principio de corrupción, no rehúye siquiera los movimientos internos más violentos, con vistas a eliminarlo. Tal es la historia del cristianismo fundada en su esencia. No he venido a traer la paz sino la espada, dice su fundador [10], y su alma apacible es imposible que pueda haber pensado que Él hubiera venido para desencadenar aquellos movimientos sangrientos, que son tan sumamente contrarios al espíritu de la religión, o aquellas miserables disputas sobre palabras, relativas a la materia muerta que la religión viviente rechaza: Él sólo ha previsto, y en la medida en que las ha previsto las ha ordenado, estas guerras santas que surgen necesariamente de la esencia de su doctrina. Pero no sólo la índole de los elementos particulares del cristianismo está sometida a esta supervisión constante; la insaciabilidad religiosa también afecta a la existencia y a la

[10] Cfr. Mateo 10, 34.

vida ininterrumpidas de éstas en el ánimo. En todo momento en el que el principio religioso no puede ser percibido en el ánimo, se piensa que el irreligioso es dominante; pues lo que existe sólo puede ser suprimido y reducido a la nada por su opuesto. Toda interrupción de la religión es irreligión; el ánimo no puede sentirse despojado por un instante dé las intuiciones y sentimientos del Universo, sin tomar conciencia a la vez de la hostilidad y del alejamiento de él. Así, el cristianismo ha planteado, por primera vez y de una forma esencial, la exigencia de que la religiosidad ha de constituir una continuidad en el hombre, y rechaza darse por satisfecho con las expresiones más vigorosas de la misma, tan pronto como esa religiosidad se limita a pertenecer y a dominar tan sólo ciertas partes de la vida. Ella nunca debe encontrarse en reposo y nada debe oponérsele de un modo tan absoluto que no pueda conciliarse con ella; desde cualquier realidad finita debemos abrirnos a la contemplación de lo Infinito; debemos estar en condiciones de asociar sentimientos y visiones religiosos a todas las sensaciones del ánimo, de dondequiera que hayan surgido, a todas las acciones, sean cuales fueren los objetos a los que puedan referirse. Tal es la meta suprema, propiamente tal, del virtuosismo en el seno del cristianismo.

Podéis comprobar fácilmente cómo la intuición original del cristianismo, de la que se derivan todos estos puntos de vista, determina el carácter de sus sentimientos. ¿Cómo denomináis el sentimiento de un anhelo insatisfecho, que versa sobre un gran objeto y de cuya infinitud vosotros sois conscientes? ¿Qué os impresiona allí donde encontráis mezclados de la forma más íntima lo sagrado y lo profano, lo sublime y lo irrelevante y nulo? ¿Y como denomináis el estado de ánimo que os fuerza a veces a presuponer por doquier esta mezcla y a indagarla por doquier? Este estado de ánimo no impresiona esporádicamente a los cristianos, sino que constituye el tono dominante de todos sus sentimientos religiosos; esta sagrada melancolía —pues es el único nombre que me ofre-

ce el lenguaje— acompaña a toda alegría y todo dolor, todo amor y todo temor; incluso, tanto en su orgullo como en su humildad, ella constituye el tono fundamental, al que se refiere todo. Si acertáis a reproducir, a partir de características particulares, el interior de un espíritu y a no dejaros perturbar por elementos extraños que se encuentran mezclados con ellas, venidos sabe Dios de dónde, entonces constataréis que esta sensación es completamente dominante en el fundador del cristianismo; si un escritor que sólo haya dejado unas pocas páginas escritas en un lenguaje sencillo no es considerado por vosotros demasiado irrelevante como para dirigir a él vuestra atención, entonces ese tono no dejará de interpelaros desde cada palabra que nos quede de su amigo íntimo; y, si alguna vez un cristiano os ha dejado contemplar lo más sagrado de su alma, ha sido éste ciertamente [11].

Así es el cristianismo. No quiero encubrir sus deformaciones y sus múltiples corrupciones, puesto que la corruptibilidad de todo lo santo, tan pronto como se hace humano, constituye una parte de su visión originaria del mundo. Tampoco quiero haceros penetrar ulteriormente en sus aspectos concretos; sus realizaciones se hallan ante vosotros,y creo haberos proporcionado el hilo que os conducirá a través de todas las anomalías y, sin preocuparos por el desenlace, os facilitará la visión de conjunto más exacta posible. Sólo es preciso que lo mantengáis firme y que desde el comienzo mismo no prestéis atención sino a la claridad, a la diversidad y a la riqueza con que se ha desarrollado aquella primera idea fundamental. Cuando considero, en los relatos truncados de su vida, la imagen sagrada de aquel que es el sublime autor de lo más grandioso que existe hasta ahora en la religión, lo que admiro no es la pureza de su doctrina moral, que

[11] Recuérdese la relevancia del Evangelio de san Juan para Schleiermacher y para toda su época en general.

sólo ha expresado lo que todos los hombres que han tomado conciencia de su naturaleza espiritual tienen en común con Él y a lo cual no puede conceder un mayor valor ni el haber dado expresión a dicha doctrina ni el hecho de haber sido el primero en hacerlo; no admiro la índole peculiar de su carácter, el emparejamiento íntimo de una fuerza superior con una dulzura enternecedora —toda alma simple, de una forma sublime, debe, en una situación especial, manifestar en rasgos determinados un gran carácter—; todo esto no son más que cosas humanas: pero lo verdaderamente divino es la grandiosa claridad que ha llegado a alcanzar en su alma la gran idea que Él había venido a expresar, la idea de que todo lo infinito necesita de mediaciones superiores, para estar unido con la Divinidad. Es temeridad vana querer apartar el velo que oculta, y debe ocultar, el surgimiento de esta idea en Él, dado que todo comienzo en la religión es misterioso. La frivolidad impertinente, que ha osado hacerlo, sólo ha sido capaz de desfigurar lo divino como si Cristo hubiera partido de la antigua idea de su pueblo, cuando en realidad no quiso sino anunciar su destrucción, y de hecho la ha anunciado de una forma sumamente gloriosa, en cuanto ha afirmado ser aquel que ellos esperaban. Consideremos solamente la intuición viviente del Universo, que llenaba toda su alma, tal como la hallamos en Él, llevada a su perfección. Si todo lo finito necesita de la mediación de una realidad superior, para no alejarse cada vez más del Universo y diseminarse en la vaciedad y en la nulidad, para mantener su vinculación con el Universo y llegar a tomar conciencia de la misma, entonces el elemento mediador, que no necesita él mismo, a su vez, de mediación, no puede ser en modo alguno meramente finito; ese elemento debe pertenecer a ambos ámbitos, debe participar también de la naturaleza divina y en el mismo sentido en que participa de la finita. Pero ¿qué vio en torno a sí sino lo finito y lo necesitado de mediación y dónde había algún principio mediador sino en Él? Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien Él

quiere revelarlo [12]. Esta conciencia del carácter único de su religiosidad, de la originariedad de su concepción, y de la fuerza que ésta poseía para comunicarse y suscitar la religión, era a la vez la conciencia de su función mediadora y de su Divinidad. No me quiero referir a cuando Él se halló confrontado a la ruda violencia de sus enemigos, sin esperanza de poder vivir por más tiempo —esto es indeciblemente poco—, sino a cuando Él, abandonado, en trance de enmudecer para siempre, sin ver organizada realmente ninguna institución relativa a la comunidad de los suyos, en contraste con la solemne magnificencia de la antigua religión corrompida, que aparecía fuerte y vigorosa, rodeada de todo lo que infundía veneración y puede exigir sumisión, de todo lo que a Él mismo se le había enseñado a venerar desde la infancia, a cuando Él, sin ningún otro apoyo que este sentimiento, y, sin dilaciones, pronunció aquel Sí, la más grande palabra que jamás haya pronunciado un mortal [13]: esto constituyó la apoteosis más grandiosa, y de ninguna Divinidad podemos estar más seguros que de la que se afirma así a sí misma. Con esta fe en sí mismo, quién puede admirarse de que Él estuviera seguro no sólo de ser mediador para muchos, sino también de dejar tras sí una gran escuela que derivaría su religión, de iguales características, de la que Él profesó; tan seguro que estableció símbolos para ella, antes de que ésta existiera, con la convicción de que esto sería suficiente para hacerla existir, y que Él ya con anterioridad habló, con un entusiasmo profético, de la inmortalización de los hechos memorables de su vida en el seno de esa religión. Pero nunca ha afirmado que Él constituyera el único objeto de la aplicación de su idea, que Él fuera el único mediador, y nunca ha confundido su escuela con su religión —por más que haya podido tolerar que se dejase en suspenso su dignidad de mediador,

[12] Cfr. Mateo 11, 27; Lucas 10, 22.
[13] Cfr. Mateo 26, 63 ss.; Marcos 14, 61 ss.; Lucas 22, 70.

con tal que no se profanara el espíritu, el principio a partir del que se desarrolló su religión en Él y en otros—, y también sus discípulos estuvieron lejos de esta confusión. Consideraron sin discusión como cristianos y los aceptaron entre los miembros activos de la comunidad a los discípulos de Juan [14], quien, sin embargo, sólo muy imperfectamente compartía la intuición fundamental de Cristo. Y todavía ahora debiera ser así: quien pone esta misma intuición como base de su religión es un cristiano, sin que se tome en consideración la escuela, bien haga derivar históricamente (*historisch*) su religión de sí mismo o bien de cualquier otro. Cristo nunca ha considerado las intuiciones y sentimientos, que Él mismo podía comunicar, como la plenitud del contenido de la religión que habría de surgir de su intuición fundamental; siempre ha remitido a la verdad que vendría después de Él. Así actuaron también sus discípulos; no pusieron fronteras al Espíritu Santo, reconocieron por doquier su libertad ilimitada y la unidad general de sus revelaciones, y si más tarde, cuando la primera época de su esplendor había pasado y Él parecía descansar de sus obras, estas obras, en la medida en que estaban relatadas en las sagradas Escrituras, fueron proclamadas indebidamente como un código cerrado de la religión, esto no ocurrió sino por parte de aquellos que confundieron el sueño del espíritu con su muerte, para quienes la religión misma había muerto; y todos los que todavía sentían en sí su vida o la percibían en otros, siempre se han declarado contra este modo de proceder, opuesto al espíritu del cristianismo. Las sagradas Escrituras se han convertido en Biblia por virtud propia, pero no impiden que ningún otro libro sea o se convierta también en Biblia, y aceptarían gustosamente que se les agregase aquello que haya sido escrito con la misma fuerza. De acuerdo con esta libertad ilimitada, de acuerdo con esta infinitud esencial,

[14] Juan Bautista.

se ha desarrollado, pues, de múltiples maneras la idea fundamental del cristianismo acerca de las fuerzas divinas mediadoras, y todas las intuiciones y sentimientos referentes a las cohabitaciones (*Einwohnungen*) de la naturaleza divina en la finita han alcanzado su perfección en el seno del mismo. De este modo, las sagradas Escrituras, en las que también se instala de una forma propia la naturaleza divina, fueron consideradas muy pronto como un mediador lógico para la transmisión del conocimiento de la Divinidad a la naturaleza finita y corrompida del entendimiento, y el Espíritu Santo —en una acepción ulterior del término— fue considerado como un mediador ético para aproximarse a la Divinidad de un modo práctico; y un numeroso partido de los cristianos declara de buen grado, todavía ahora, como un ser mediador y divino a todo aquel que pueda mostrar mediante una vida divina o mediante cualquier otra impresión de la Divinidad haber sido, aun cuando no fuera más que para un pequeño círculo, el punto de referencia con lo Infinito. Para otros, Cristo ha permanecido el único y el todo, y otros han declarado como sus mediadores bien a sí mismos, bien esto, bien aquello. Sea cual fuere la frecuencia con que en todo esto se haya hecho un uso inadecuado de la forma y la materia, el principio es auténticamente cristiano mientras sea libre. Así, se han manifestado otras intuiciones y sentimientos, relativos al centro del cristianismo, acerca de los que nada se encuentra en Cristo ni en los libros sagrados, y otros varios se manifestarán en lo sucesivo, dado que grandes zonas de la religión todavía no han sido acondicionadas para el cristianismo, y dado que éste todavía tendrá una larga historia, a pesar de todo lo que se dice acerca de su fin próximo o ya consumado.

¿Cómo habría de desaparecer también él? Su espíritu viviente dormita a menudo y durante largo tiempo, y se recluye en un estado de entumecimiento en la envoltura muerta de la letra: pero se desvela siempre de nuevo cada vez que el clima variable del mundo espiritual resulta propicio para su reanimación y pone en movimiento su savia, y esto ocurrirá todavía a menudo. La intuición fundamental de toda religión positiva es en sí eterna, dado que ella constituye una parte complementaria del Todo infinito, en el que todo debe ser eterno: pero ella misma y todo su proceso formativo son caducos; pues, para ver aquella intuición fundamental precisamente en el centro de la religión, se requiere no sólo una determinada dirección del ánimo, sino también una situación determinada de la humanidad, sólo bajo la cual el Universo puede ser contemplado, hasta ahora, de una forma adecuada. Cuando ésta haya recorrido su círculo, cuando la humanidad haya avanzado tanto en su trayectoria ascendente que ya no pueda retroceder: entonces también aquella intuición será desposeída de su dignidad como intuición fundamental, y la religión no podrá seguir existiendo bajo esta forma. En lo referente a todas las religiones infantiles de aquella época en la que la humanidad no tenía conciencia de sus fuerzas esenciales, eso es lo que ha ocurrido hace tiempo: ha llegado el momento de coleccionarlas como monumentos del mundo primitivo y de consignarlas en las gacetas de la historia; su vida ha pasado y no retorna jamás. El cristianismo, que se eleva por encima de todas ellas y que adopta un carácter más histórico y humilde en su grandiosidad, ha reconocido expresamente esta condición caduca de su naturaleza: vendrá un tiempo, dice, en el que no se hablará más de ningún mediador, sino que el Padre será todo en todo [15]. Pero ¿cuándo ha de llegar ese momento? Temo que se encuentre fuera de todo tiempo. La corruptibilidad, en las cosas humanas y finitas, de todo lo grande y divino constituye la primera mitad de la intuición originaria del cristianismo; ¿debería realmente llegar un tiempo, en el que esta corruptibilidad no quiero decir que no fuera en absoluto percibida, sino tan sólo en el que ella ya no fuera

[15] 1 Cor. 15, 28.

un hecho llamativo?, ¿en el que la humanidad progresara de forma tan uniforme y apacible que apenas se percibiera cómo ella, a veces, por la acción de un viento desfavorable de carácter pasajero, es rechazada un poco hacia atrás, hacia el gran oceáno que ella atraviesa, de modo que sólo el experto que calcula su curso contemplando los astros podría conocer esta circunstancia, mientras que para el resto de los mortales no constituiría el objeto de una grande y relevante intuición? Yo lo desearía, y gustosamente me asentaría sobre las ruinas de la religión que venero. El que ciertos puntos brillantes y divinos constituyen la sede originaria de todo mejoramiento de esta corrupción y de toda nueva y más inmediata unión de lo finito con la Divinidad, constituye la otra mitad: ¿y habría de llegar alguna vez un tiempo en el que esta fuerza atractiva del Universo se encontrara tan igualmente repartida entre la gran masa de la humanidad que ella cesara de tener carácter mediador para esa masa? Yo lo desearía y gustosamente ayudaría a allanar toda prominencia que sobresalga: pero esta igualdad tiene ciertamente menos posibilidades de realizarse que cualquier otra. Épocas de corrupción amenazan a todo lo terreno, aun cuando fuera de origen divino; serán necesarios nuevos mensajeros divinos para atraer hacia sí, con fuerzas renovadas, lo que haya sufrido un retroceso y para purificar con fuego sagrado lo corrupto, y cada una de tales épocas de la humanidad constituirá la palingenesia del cristianismo y despertará su espíritu bajo una forma nueva y más bella.

Ahora bien, si siempre habrá cristianos, ¿deberá, por ello, el cristianismo mostrarse también infinito en su difusión universal e imperar él solo en la humanidad como la única forma de religión? Él rechaza este despotismo, respeta suficientemente a cada uno de sus propios elementos como para considerarlos también gustosamente como el punto central de una totalidad con una naturaleza propia; él no quiere generar, tan sólo en sí mismo, una diversidad que proceda hasta lo infinito, sino que quiere intuirla también fuera de sí. No olvidando nunca que posee la mejor prueba de su eternidad en su propia corruptibilidad, en su propia triste historia, y a la espera siempre de una redención de la miseria, por la que es ciertamente oprimido, le complace ver surgir fuera de esta corrupción otras formas distintas, más jóvenes, de la religión, justo a su lado, desde todos los puntos, incluso desde aquellas regiones que le parecen ser los límites más extremos e inciertos de la religión en general. La religión de las religiones no puede acumular materia suficiente para la dimensión más propia de su intuición más íntima, y, así como no hay nada más irreligioso que exigir uniformidad en la humanidad en general, así tampoco nada hay menos cristiano que buscar uniformidad en la religión.

Que el Universo sea intuido y venerado de todos los modos. Son posibles innumerables formas de religión, y, si es necesario que cada una de ellas se haga real en alguna época determinada, sería deseable al menos que muchas de ellas pudieran ser barruntadas en todo tiempo. Han de ser raros los grandes momentos en los que todo converja para asegurar a una de ellas una vida ampliamente difundida y duradera, donde la misma visión se desarrolle en muchos de forma simultánea e irresistible, y ellos queden penetrados por la misma impresión de lo divino. Pero ¡qué no cabe esperar de una época que es de una forma tan manifiesta la frontera entre dos órdenes de cosas distintas! Sólo si la profunda crisis ha pasado, puede ella también desencadenar un tal momento, y un alma premonitora, dirigida hacia el genio creador, podría indicar, ya ahora, el punto que debe convertirse para las futuras generaciones en el centro de la intuición del Universo. Pero sea como fuere, y por mucho que se demore todavía un tal instante, deben surgir, y pronto, nuevas formas religiosas, aun cuando durante largo tiempo sólo puedan ser percibidas a través de manifestaciones aisladas y efímeras. De la nada surge siempre una nueva creación y nada es la religión en casi todos los hombres de la época actual, mientras que su vida espiri-

tual se muestra floreciente en su fuerza y plenitud. Ella se desarrollará en muchos por impulso de una de las innumerables incitaciones y asumirá una nueva forma sobre un suelo nuevo. Sólo cabe desear que el tiempo del retraimiento y de la timidez haya pasado. La religión detesta la soledad y, sobre todo en su juventud, que es para todo la hora del amor, se consume en una añoranza agotadora. Si ella se desarrolla en vosotros, si percibís los primeros indicios de su vida, ingresad inmediatamente en la comunidad una e indivisible de los santos, que admite todas las religiones y que es la única en la que todas pueden desarrollarse. ¿Pensáis que, dado que ésta se encuentra dispersa y lejana, también deberíais hablar entonces a oídos profanos? Preguntáis qué lenguaje es suficientemente secreto: ¿el discurso, la escritura, la acción, la mímica silenciosa del espíritu? Todos, respondo, y veis que no he rehuido el más sonoro. En todos ellos permanece secreto lo sagrado y oculto a los profanos. Dejad a éstos roer la corteza, como quieran; pero no nos deneguéis adorar al Dios que morará en vosotros.